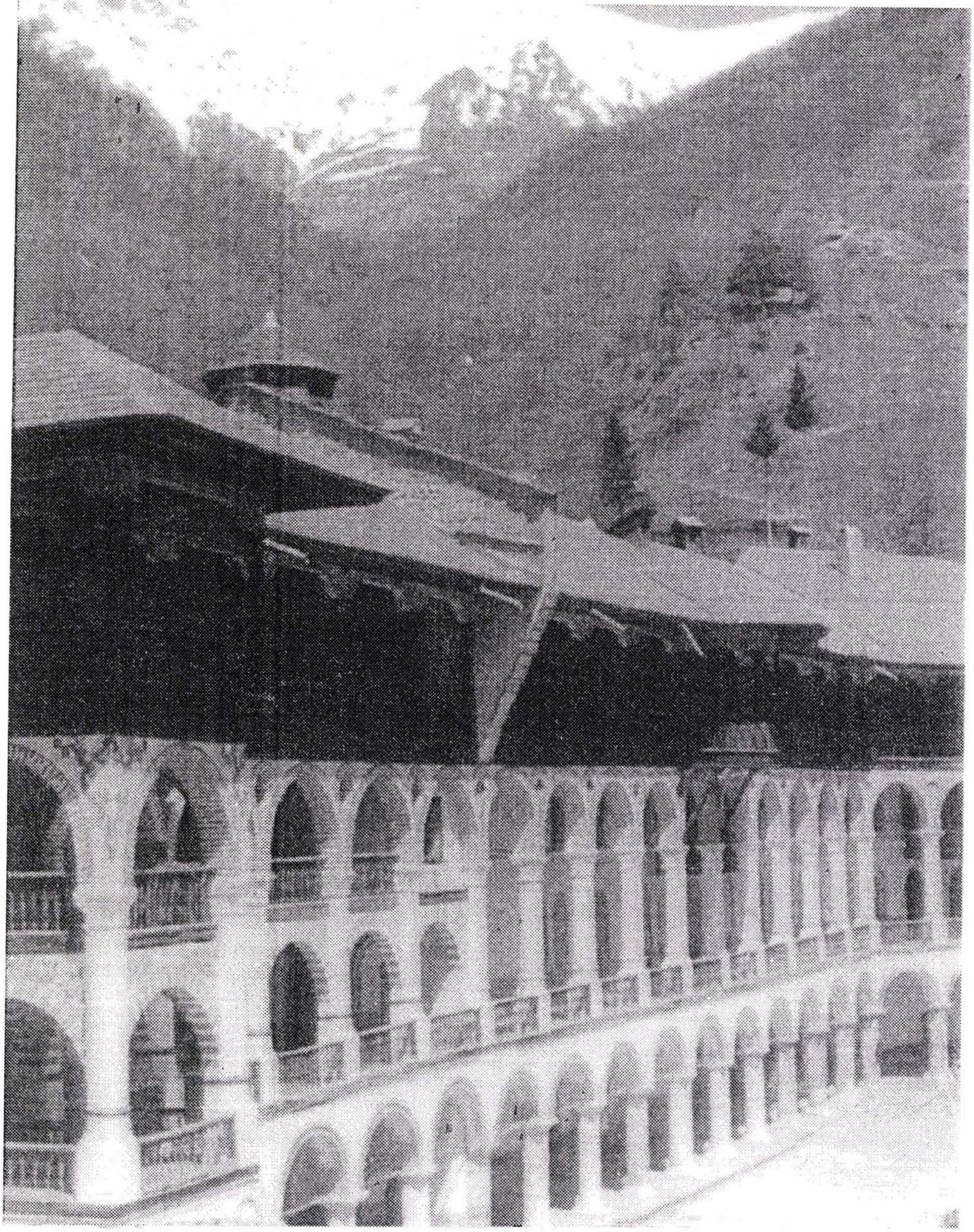


ÉTUDES ET DOCUMENTS

BALKANIQUES ET MÉDITERRANÉENS

23

Nr. Bibliothèque Nationale
ISSN 1269 – 1720

Envoyer la correspondance à l'adresse suivante :
Paul H. Stahl – 52, rue du Cardinal Lemoine ; 75005 Paris
Laboratoire d'Anthropologie Sociale

Le volume ne se vend pas; il est offert gracieusement
aux institutions de recherche et d'enseignement

L'illustration de la couverture:
Le monastère de Rila, en Bulgarie
(photo – Paul H. Stahl, 1964)

ÉTUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MÉDITERRANÉENS
23

Sous la rédaction de
PAUL H. STAHL

PARIS, 2001

SOMMAIRE

*

FROM FOLKLORE AND ETHNOGRAPHY TO ETHNOLOGY A DIFFICULT PATH IN THE BALKAN COUNTRIES*

Eleftherios Alexakis

In this short paper I shall examine and present for discussion the development of Ethnology-Social Anthropology in the Balkan countries. It is well known that a strong tradition of Folklore Studies existed in these countries, among which I include Greece and Romania even though the latter is on the peripher of the Balkan Peninsula, whereas Ethnology and Social Anthropology were essentially non-existent. That is, from the outset an introspection is observed which has yet to be overcome .(1).

However, it is not my concern here to explain this introspection, which may be due to various reasons, but to examine the problem more in relation to methodology and scientific approach, taking as given that Folklore and Ethnography in the Balkan countries, as cultivated by indigenous scholars, is essentially an Autoethnography or Endo-ethnography, or to use a more modern term, a kind of Anthropology at home (Jackson 1987; Bromberger 1987: 78).

This is because even in countries in which the term Ethnography is used, such as Bulgaria or Albania, or the term Ethnology, as in Yugoslavia, its meaning is entirely different from that in Western countries. In the Slavophone Balkan countries the discipline this term denotes is more descriptive and less -- or not at all -- systematic. It is associated to a significant degree with quasi-Marxist history and to a much lesser extent with the social Sciences; in any case it is frequently a section in Institutes of History. In Greece too, though for other reasons, Folklore (Laographia) is taught as a rule in the History Departments of the newer universities (Ioannina, Thessaloniki). (2)

I cite a relatively recent example.In a new periodical, *Studia Ethnologica*, published in Zagreb (Croatia) in 1989, V. Belaj 's introductory article to the first issue is entitled «An Argument for Ethnology as a Historical Science Concerning Ethnic Groups». His position is explicable because formerly this was indeed so. Anthropology and Ethnology were historical sciences. However, with their division into branches, Ethnohistory, Historical Anthropology and Anthropological History acquired their present content. Moreover, according to leading specialists, Ethnology and History, regardless of whether they converge on some points, start from completely different parameters: History -- time, consciousness, identity, texts, and Ethnology -- place, non-consciousness, otherness, oral testimony (de Certeau 1975: 215-226; Lenclud 1987: 56, n. 13).

Ethnology and Social Anthropology, as formed in Western countries, from early on and to the degree that they study society, examine social relations and social structures, while when they study culture, they examine systems (symbols and rituals). This approach has a long history, going back to the Positive Philosophy (Sociology) of Auguste Comte in the 18th century, and later to the School of the Annee Sociologique with Mauss and Durkheim in France, and the Social Science of Spencer in Britain.The ramification

into the study of culture (structures, systems etc.) is certainly a more recent development with a manifold starting point (social science, narrative forms-types and motifs, lingusitics etc.).

The scientific level can also be evaluated by examining the extent to which ethnographic and folklore texts are simple descriptions or simultaneously interpret what is described -- this is the thick description of Ryle and later Geertz (1973: passim), in contrast to the thin description of the same anthropologists -- as well as the extent to which analysis and interpretation are based on one particular approach, that is on the concepts of the studied group themselves or only on the knowledge of the investigators (emic or etic approach) (Geertz 1973: 14; Feleppa 1986: 243-255).

In the Social Sciences today, Folklore is defined as the discipline concerned with cultural events as isolated events (thin description), Ethnography as the discipline involved with cultural regions and groups, and Ethnology as the discipline concerned with (social-cultural) systems (Chiva 1987: 10). With these definitions in mind, I shall try to indicate and assess the extent of these three tendencies in the Balkan countries, using indicatively certain representative scholarly periodicals, which are the mirror of the science in these countries.

The periodicals examined were *Revista de Etnografie şi Folclor* (Romania), -*Bǎgarska Etnografija* (Bulgaria), *Ethnografie Albanaise* (Albania), *Glasnik Etnografskog Instituta* (Serbia), and lastly the contributions of Balkan scholars to -*Ethnologia Slavica*. Circulation of most of them seems to have either stopped or become very infrequent since 1990, presumably on account of the tremendous changes occurring in these countries and the consequent serious economic problems. Only the periodical *Ethnologia Slavica* has appeared regularly since 1992, reissued under a different title after the division of Czechia and Slovakia: *Ethnologia Slovacica et Slavica*.

The studies published in these periodical present a most interesting picture. The Romanian periodical *Revista de Etnografie şi Folclor* is completely different from the others in both the approaches to and the level of the subjects (more up-to-date bibliography etc.). From early on there are references to the classical Western anthropologists (Mauss, Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown et alii) and subsequently to more modern ones (French: Levi-Strauss, Poirier, Cazeuneve; Anglo-Saxon: Leach, Turner, Hoebel, Herskovitz, Mead, Keesing et alii), as well as to other modern intellectuals, such as Bachtin, Chomsky and so on. This is true for the gamut of themes (folk narrations, material culture, social organization, symbols etc.). Indeed in some references Folklore Studies (German Volkskunde) is equated with Ethnography (Caraman 1989: 280, n. 1).

One could say that Romania, which is outside the geographical area of the Balkans, is outside the corresponding intellectual area too, and that its relationship with contemporary Western thought has been closer for a long time. Of course traditional conservative studies exist here too, but these are in the minority. In general the terms Social Anthropology and Cultural Anthropology have been in current use for much longer than in the Balkan countries and also appear in their bibliographical classifications concerning studies of Romania by native and foreign scholars.

The picture gained from the other periodicals is quite the opposite. The studies are by and large simply descriptive and in the few cases where a more systematic approach is attempted this is invariably superficial and obviously stems from the need for a Marxist (in

essence quasi-Marxist) interpretation. The frequent reference to Marx, Engels, Lenin as well as to representatives of the official political leadership is not fortuitous. Another characteristic of the studies in these periodicals is the negotiation of a wider geographical area and the absence, in the first period at least, of studies of specific communities. There are moreover numerous articles dealing with the ethnogenesis of these peoples. After all, for Greece's Balkan neighbours this was also the content of the concept of Ethnology.

It seems from the frequent references to him, that in the Slavophone countries in particular the Russian ethnographer Bromley is highly influential. Conversely, reference to the classic authors of Ethnology and Social Anthropology is sporadic to non-existent.

Although some articles endeavour to present the status of scholarship in Western countries, e.g. in the 1975 fascicle of the Bulgarian periodical *Bǎgarska Etnografija* (Krustanova 1975: 69), in practice, that is when the aforementioned method should be applied, the authors systematically ignore foreign (French and Anglo-Saxon) ethnologists and anthropologists as well as the corresponding scientific approaches. In general there is greater use of the German bibliography on Folklore and Sociology, which also sets the tone of associated directions and approaches.

Nevertheless, in the 1980s, and particularly it latter years, references to Western authors are more frequent, particularly by Yugoslavian and Bulgarian scholars. In parallel, since the mid-1970s scholars from Yugoslavia and Bulgaria have been involved with themes in vogue, such as ethnography of the present, labour ethnography, social and cultural change, cultural continuities and discontinuities, that not only concern Social Anthropology in this period, but are also related to the social dynamic and to history, which is of especial interest to them for the reasons outlined above.

On the contrary, Albanian ethnography has remained undeveloped to the last, apart from a certain 'sociologizing' tendency with the introduction of statistics and diagrams. Here, with the exception of some material culture studies in which there are incidental references to Leroi Gourhan as early as 1979, the bibliography is totally out of date, using e.g Engels for the study of exogamy or Frazer (*Golden Bough*) -- and indeed from an Italian translation -- to interpret ethnographic issues.

In Greece the story has been different but more complex, which situation I have discussed elsewhere (Alexakis 1992). The process followed different paths because the country had a different history. Its connections with the West, and particularly France, Britain and the United States of America, as well as the fact that several scholars have studied in these countries, brought Ethnology and Social Anthropolgy to Greece somewhat earlier.

Moreover, the setting up of university departments of Social Anthropology and Ethnology, in the 1980s and 1990s, opened up broader horizons. Concurrently, however, the old tradition of Folklore (Laographia), which had a closer dialogue with Philology than with the Social Sciences, persisted.(3). But here too, despite the resistance of various university faculties, the osmosis towards a Social or folklore has been continuous in recent years. We could say that the three tendencies mentioned above in connection with the other Balkan countries (Folklore, Ethnography and Ethnology) are represented in Greece today by three important periodicals: *Laographia, Ethnographica* and *Ethnology*.

I shall not digress into the problem of the nomenclature of the disciplines, but shall focus instead on the approach and the method of fieldwork, which also constitute the most appropriate tool for evaluating progress or retrogression. If we leave aside the traditional descriptive philologists-folklorists, we see that a generation of modern folklorists opened the way for the so-called anthropologists-folklorists who now explicitly study systems and structures. Some of them retain the designation folklorist while others declarethemselves enthologists or anthropologists. (4).

Notes

* Paper presented at the 2nd Symposium of Anthropology "Perspectives in the Anthropological Sciences in Europe of 2000" (Komotini, Greece, 4-6 April, 1997)

1. This introspection is not confined only to their subject of research but extends also, with very few exceptions, to the use of bibliography.
2. In the recently founded University of Creta, Laographia as a subject belongs to the Department of Social Studies but it lacks teaching staff.
3. A typical example is the extreme case of the inclusion of Folklore in the Department of Philology in the University of Athens. Nevertheless, at the University's newly organized Graduate Studies Department of Folklore, the teaching curriculum's bibliography and the research papers in Social Anthropology subjects are some of the prerequisites.
4. A similar development of osmosis and conflict of Folklore-Ethnology is also observed in other Balkan countries (Slavec 1990: 217-242).

Bibliography

Alexakis, Eleftherios, 1993
"Social Anthropology and Greek Laographia: A Theoretical and Methodological Problem", *Acts of the Congress on Social Research in Greece Today*, Athens 11-13 January. National Centre of Social Research, Athens, pp. 23-47 (in Greek).

Belaj, V. 1989
"An Argument for Ethnology as an Historical Science Concerning Ethnic Groups", - *Studia Ethnologica 1.*

Bromberger, Christian, 1987
"Du grand au petit. Variations des echelles et des objets d'analyse dans l'histoire recente de l'ethnologie de la France", Isac Chiva et Utz Jeggle, *Ethnologies en miroir*, pp. 67-94.

Caraman, Petru, 1989
"Studierea culturii populare", *Revista de Etnografie şi Folclor* 34:4, pp. 277-288.

Certeau, M. de, 1975, *L'ecriture de l'histoire*. Paris, Gallimard.

Chiva, Isac, 1987
"Entre livre et Musee. Emergence d'une ethnologie de la France"; in Isac Chiva et Utz Jeggle *Ethnologies en miroir*, pp. 9-33.

Chiva, Isac et Jeggle, Utz, 1986

Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemagne. Essais réunis par... Suivie du compte rendu du colloque Ethnologie francaise, Mitteleuropäische Volkskunde (Bad Homburg, 12-15 decembre1984). Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

"Ethnography of the Present "

:1st International Symposium on the Problems of Ethnographic Research on the Present. Sofia, 1976. Publication of the Bulgarian Academy of Sciences (in Bulgarian with Russian and German Summaries)

Feleppa, R., 1986

" Emics, etics and social objectivity", *Current Anthropology* 27, pp. 243-255.

Geertz, Clifford, 1973

The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York, Basic Books Inc.

Jackson, A., 1987

Anthropology at Home. ASA Monographs. London and New York, Tavistock Publications.

Krustanova, Kiprijana, 1975

" Certain Ideas Concerning the Subject Matter and Problems of American Cultural Anthropology", *Balgarska Etnografija* 2, pp. 69-75 (in Bulgarian).

Lenclud, Gerard, 1987

" Anthropologie et histoire, hier et aujourd'hui, en France", Isac Chiva et Utz Jeggle, - *Ethnologies en miroir*, pp. 35-65.

Slavec, Ingrid, 1990

"Slovenian Ethnology between the Past and the Present", *Ethnologia Slavica* 22, pp. 217-242.

LES VALAQUES DE BULGARIE[1]
Ethnicité et nation

Ekaterina Anastassova

Les Valaques constituent une communauté ethnique transfrontalière balkanique qui présente un grand intérêt du point de vue des problèmes des minorités, comme par exemple:

1) Ils sont porteurs d'une culture caractéristique insuffisamment étudiée dans le cadre des diverses traditions nationales balkaniques; des recherches approfondies ont été effectuées en Bulgarie, dont les résultats ont fait l'objet de publications, comme par exemple "Les Valaques de Bulgarie" ou "Les Aroumains de Bulgarie"; consulter aussi un ouvrage consacré aux Communautés et identités en Bulgarie (1).

2) Les Valaques dans le discours politique moderne, la participation de leur communauté aux processus d'émancipation des minorités, dans une perspective nationale et balkanique (et européenne).

3) L'influence de ces processus sur la création d'un type d'identité nouveau de cette communauté, fondée sur les efforts institutionnels tendant à sa construction d'une part, et sur le lien de ces derniers avec les différentes formes de conscience sociale inhérente au groupe (historique, linguistique, religieuse, nationale) d'autre part.

Dane les pages qui suivent j'analyse deux aspects de la résurgence de l'identité valaque en Bulgarie: l'activité de l'Association des Valaques de Bulgarie et la place de la tradition populaire orale. Il convient de remarquer qu'on considère l'identité comme une forme caractéristique de conscience sociale dynamique qui se redéfinit par suite de changements historiques, politiques, économiques ou culturels (2).

*

Les Valaques de Bulgarie constituent une communauté hétérogène formée par deux groupes d'origine différente et ayant chacun une culture propre; les *Valaques danubiens* qui habitent la région du Timok ("timotchani" avec endonyme "Roumains", "Valaques") et les *Aroumains* (Macédo-Roumains, Makedoniani, appelés aussi Aroumains, Tsintsares, Valaques).(3) Les deux groupes parlent le roumain. Les Valaques danubiens sont groupés au sud du Danube dans la région du Timok constituant une enclave dans les territoires de la Bulgarie et de la Yougoslavie; ils habitent les régions montagneuses de la Bulgarie mais on les trouve également en Albanie, en Macédoine, en Grèce, en Croatie et en Yougoslavie (4).

Per leur nombre, les Valaques constituent la troisième communauté ethnique minoritaire de Bulgarie; les Valaques danubiens seraient au nombre de 50-60 mille, les Aroumains entre 2-3 mille.

Malgré certaines difficultés, *l'Association des Valaques de Bulgarie* a été officiellement enregistrée en 1992, grâce à une pétition adressée au Centre des droits de

---

[1] Ce texte a été présenté au colloque "'Usages de la tradition et de l'ethnicité: une recherche franco-bulgare", organisée par J. F. Gossiaux (Maison des sciences de l'homme, 25-26 novembre 1999).

l'homme et à la Cour suprême). Le siège de l'association se trouve à Vidin et réunit les Valaques danubiens du pays. La même année est venue se joindre à cette association la *Société des Aroumains de Bulgarie* située à Sofia. Les deux organisations sont autonomes et leurs présidents - Ivan Alexandrov et Toma Kryuktčev bénéficient du statut de coprésidents. Depuis 1993 l'Association des Valaques de Bulgarien publie le journal "Timpul", édité à Vidin en bulgare et en roumain; une page du journal est consacrée aux Aroumains.

Dans son "Règlement", l'Association est définie comme étant une "organisation non politique à but lucratif des Valaques-citoyens bulgares". Ses objectifs sont la connaissance de l'identité ethnique des Valaques, l'enrichissement de leur patrimoine culturel et historique, l'obtention du droit d'enseignement de leur langue maternelle à l'école. L'organisation se propose d'établir l'identité culturelle de la communauté, de populariser son histoire et sa langue, de faire connaître la "fraternité ethnographique" des Valaques dans les Balkans, de contribuer à l'extension de leurs rapports avec le peuple roumain (5). L'activité de l'ssociation ne conteste pas la souveraineté et l'intégrité du territoire du pays ni l'unité de la nation bulgare.

Cette position tient à la loyauté et à la fermeté traditionnelles de l'autodétermination nationale (civique) des Valaques. Ils se font passer toujours pour Bulgares-Valaques, pour être les "meilleurs Bulgares" et "les plus grands patriotes"; la situation dans les autres pays balkaniques est analogue (6). Ceci est dû à la faculté d'adaptation exceptionnelle des Valaques, intégrés complètement aux structures de la macrosociété, dans laquelle ils occupent souvent des postes élevés – intellectuels, politiques, militaires. Les particularités de leur autodétermination conditionnent l'une des stratégies générales de la définition historique de l'ethnicité – l'affirmation de la thèse de l'amitié séculaire entre les Bulgares et les Valaques. Cette thèse est exprimée par l'intelligentsia valaque dans le journal Timpul et dans divers ouvrages.

Par exemple, les Valaques danubiens popularisent la participation commune des Bulgares et des Valaques à des événements historiques remarquables du pays – depuis la révolte des Assenides et jusqu'à la lutte contre la domination ottomane, au mouvement des partisans et au mouvement antifasciste (8). Significative à cet égard est la monographie signée par Todor Balkanski "Les grands Valaques parmi les Bulgares" (voir aussi son article consacré à Anton – héros de la poésie intitulée "Ballade du communiste", de Vesselin Andreev) (9).

Il y a une tendance à archaïser la "généalogie" ethnique, caractéristique de la construction de l'identité, c'est-à-dire à situer les origines d'une communauté dans la haute antiquité, mécanisme évident aussi chez les Valaques bulgares. Les théories sur l'origine autochtone des deux groupes déterminés comme Daco-Roumains (Roumains du Danube et des Carpathes) et des Thraco-Roumains (Aroumains) sont très populaires; ils seraient ainsi les descendants d'une population préslave et prébulgare, la plus ancienne dans les Balkans. Dans ce contexte s'inscrivent aussi les interprétations "provalaques" de l'histoire bulgare, exprimées par les Valaques danubiens, notamment le caractère valaco-bulgare de la "Valachie des Assenides", l'origine valaque du tsar Kaloyan (Ionitsă Kaloyanul) (10).

Pour leur part, les Aroumains solignent le caractère spécifique de leur communauté dans les Balkans; ils sont les meilleurs bergers et producteurs de produits laitiers, ils constituent la bourgeosie la plus ancienne de la région. Dans la littérature ils sont souvent désignés du nom de "Juifs balkaniques"; leur communauté comprend aussi

des commerçants, des artisans, des intellectuels qui ont créé des centres culturels depuis le Moyen Age (11). Ces thèses visent à la création d'une histoire propre de ces gropupes qui (quoique étroitement liés à l'histoire bulgare) se distinguent sur la base de diverses preuves – depuis les témoignages linguistiques et jusqu'aux ouvrages d'auteurs médievaux, de l'époque de la Renaissance ou de la modernité.

Le deuxième facteur utilisé pour le modelage de l'identité est la langue. Les Valaques bulgares sont bilingues, la culture valaaque étant non-littéraire. Parmi les objectifs de l'Association des Valaques sont l'enseignement de la langue maternelle à l'école primaire, le rétablissement de l'école roumaine à Sofia, l'introduction d'émissions en langue roumaine à la radio et à la télévision. L'Association organise tous les ans des cours de roumain et envoie une cinquantaine d'étudiants dans les écoles supérieures roumaines. Dans le journal Timpul sont publiés souvent des matériaux signés surtout par des spécialistes roumains, qui mettent en lumière l'anciennete et la pureté de la langue roumaine des valaques danubiens.

Quant à la langue "aroumaine" le situation est différente. Si les Valaques s'appuient sur la langue littéraire roumaine, les Aroumains popularisent les idées selon lesquelles la langue aroumaine est la deuxième plus ancienne langue balkanique après le grec. On cite les preuves de l'existence d'une école littéraire à Moskopole, en Albanie du sud, au XVIII-e siècle; il s'agit d'une soi-disant Académie des sciences ou l'on enseignait en roumain, en grec et en albanais. La codification de la langue aroumaine a eu lieu en 1813, lorsque on a publié à Vienne une grammaire macédo-valaque signée par M. Boyadji et utilisant l'alphabet latin. Elle est comparée à la première grammaire bulgare appartenant à Néophyte Rilski parue en 1835, du fait que jusque en 1848 le roumain a été écrit en caractères cyrilliques (12). Sur la base de la grammaire de Boyadji on a édité en 1996 le manuel d'aroumain de Nikolay Kyurkčev (13) et en 1998 le "Dictionnaire aroumain-bulgare" signé par Toma et Nicolay Kyurkčev. Ces ouvrages ont jeté les fondements d'une langue littéraire codifiée, pas important vers la création d'une culture littéraire.

En d'autres termes, on s'efforce de remédier au caractère non-littéraire de la culture valaque de Bulgarie, en tant que facteur important de la "résurgence" de l'identité de la communauté. Or, il faut dire que les conditions objectives (le petit nombre d'enseignants et d'élèves) ne permettent pas une étude systématique de la langue maternelle dans les agglomérations valaques.

Un fait intéressant lié à l'histoire et à la littérature des Aroumains est un soi-disant hymne. Nous sommes informées de son existence par le livre de Todor Balkanski intitulé "Les Valaques du Rhodope occidental; ethnie, ethnonymie, onomastique" (1996), où l'hymne est présenté comme le texte le plus populaire parmi les Aroumains de la région, connu par chaque enfant. Un intérêt particulier est celui du fragment suivant:

Des stèles de nos aïeux
Un cri fort nous appelle.
Malheur à celui
Qui oublierait sa langue maternelle.

En effet, l'hymne est connu (quoique pas par tout le monde) mais suite à la visite de Roumains qui l'offraient aux gens pour qu'ils l'apprennent et non pas en tant que résultat d'une tradition "séculaire". Selon certains informateurs, ils demandaient que ces gens soient enregistrés comme des Roumains lors du recensement de la population, mais

ces derniers ont refusé en affirmant "nous ne sommes pas d'accord, nous ne sommes pas Roumains".

L'association des Valaques de Bulgarie déploie une activité intense en vue de la résurgence des traditions culturelles des Valaques et des Aroumains bulgares et la création d'une fraternité ethnographique dans les pays balkaniques. Sur ce plan on a organisé des festivals folkloriques, d'expositions ethnographiques à l'échelle locale, nationale ou balkanique, comme par exemple le Festival de la culture valaque dans les Balkans qui s'est déroulé en 1998 à Vidin. Il y a aussi de nombreuses initiatives internationales (colloques, symposiums, congrès, échanges de troupes d'amateurs), initiatives qui popularisent l'histoire, la culture et la langue des Valaques dans les Balkans.

Les Valaques sont orthodoxes; l'un de leurs problèmes, lié à leur identité et présenté dans le journal Timpul, est celui d'effectuer les offices religieux en langue maternelle (14).

Tels sont les objectifs de l'Association des Valaques de Bulgarie à l'échelle nationale. Il s'ensuit que les Valaques danubiens et les Roumains (à part l'aide financière d'institutions culturelles roumaines) modèlent leur propre identité originale sur la base de témoignages historiques, linguistiques, littéraires et ethnographiques étroitement liés à la société et à l'Etat bulgare.

Particulièrement importante est l'activité de l'Association dans une perspective balkanqiue et européenne. Les Valaques danubiens et les Aroumains ont des contacts avec des organisations de ce type dans les pays balkaniques voisins; la *Ligue des Valaques macédoniens, les Mouvement des Valaques-Roumains* en Yougoslavie, *l'Organisation des Valaques istro-roumains* en Croatie (dont le siège se trouve à Trieste, en Italie) et avec les organisations analogues situées en Albanie, en Grèce, en Roumanie. Les Aroumains adhèrent à l'Union pour la langue et la culture aroumaine qui siège à Freiburg, en Allemagne. Les deux communautés sont membres de l'Union fédérative européenne des communautés ethniques de Fleinsburg en Allemagne, qui bénéficie du statut d'organe consultatif du Conseil d'Europe.

De toute évidence, il s'agit d'une structure pyramidale complexe: organisations locales, organisation nationales, contacts avec des organisations nationales et locales dans les pays balkaniques voisins, unions internationales, formations européennes. Cette structure – un ethnicisme transnational spécifique (selon la terminologie de J. F. Gossiaux - 15) , qui diffère sensiblement de la stratégie des autres minorités dans les Balkans, et qui aboutit à des résultats notables. La 41-e congrès de l'Union fédérative européenne des communautés ethniques qui s'est déroulé à Timisoara en Roumanie (en 1996), a adopté une résolution pour la défense des droits des Valaques (Aroumains et Roumains) dans les pays balkaniques, adressée au Conseil d'Europe pour élaborer une "loi des droits de toutes les communautés nationales" (16) (droits de l'homme et droits des minorités).

L'Association des Valaques de Bulgarie entretient aussi des contacts étroits avec des organisations politiques et non-gouvernementales bulgares comme le mouvement *Choix nouveau*, ou la fondation *Open society*. Dans une interview, Ivan Alexandrov a formulé les aspects dominants de leur activité: "Pour un Etat, la sauvegarde et le développement des langues et des cultures des communautés ethniques sont une richesse et sa garantie fait partie du système européen des valeurs" (17).

Ceci est le discours institutionnel, officiel, de l'identité valaque aujourd'hui, mais quelle est la place de la tradition orale?

*

Tout d'abord, il convient de mettre l'accent sur l'attitude des habitants de la région du Timok et des Roumains envers l'Association des Valaques en Bulgarie. Bien sûr, elle n'est pas toujours la même. Ce sont parfois un vif intérêt envers son activité, un appui sans réserves et une glorification de ses leaders (par exemple, la définition superlative de Toma Kyurkčev – "Armânlu Armânlor" – (le Valaque des Valaques), parfois une attitude circonspecte envers son activité et envers son existence en général; "ils veulent nous rendre Roumains, mais nous sommes Bulgares" (18). Indubitablement ces réactions sont étroitement liées au négativisme de la macrosociété (19) et aux ombres de "séparatisme et d'autonomie" qui surgissent toujours quand on essaye d'introduire un "élément étranger" dans les conceptions "mononationales" de l'Etat bulgare.

Il importe aussi de remarquer que les deux communautés n'ont pas de contacts directs et ne se connaissent pratiquement pas. Elles se distinguent sur la base de l'endonymie "nous sommes Roumains et eux Aroumains", "nous sommes Aroumains et eux ce sont des 'mocani'". Ce nom signifie "mous", parce qu'ils mangent de la polenta (20). Il existe aussi l'oppositon Valaques "mouillés" et Valaques "secs". La différenciation géographique est liée également à la campagne et à la montagne, les principales régions où habitent les deux communautés. Les Valaques danubiens appellent les Aroumains "pasteurs, montagnards, ils sont comme les Karakatchani", tandis que les Aroumains disent avec orgueil "en montagne naissent des hommes et à la campagne des citrouilles" (21). Selon une légende aroumaine, lorsque Dieu distribuait les biens, il a donné aux Grecs la mer, aux Albanais le littoral, aux Bulgares la campagne et aux Aroumains la montagne (22). Les deux communautés tendent à déterminer "l'autre" communauté comme bulgare ou roumaine, affirment les Aroumains à propos des habitants du Timok. Les deux communautés parlent des langues différentes bien que proches; "nos langues diffèrent l'une de l'autre, mais nous nous entendons".

Il est intréressant de noter que les habitants du Timok considèrent que leur langue est plus proche de celle des Valaques serbes, par comparaison avec la langue roumaine et la langue des Aroumains, quoiqu'ils considèrent les "Serbes" comme une communauté différente malgré les contacs et les liens de parenté: "leur dialecte est le roumain d'Oltenia" (23).

Les deux communautés ont une identité historique différente. L'histoire orale des Valaques de la région du Timok propose trois versions de leur origine: autochtone, qui explique la présence des Valaques dans la région par la romanisation à l'époque de l'Empire romain. On peut citer la phrase suivante: "nous avons donné 36 empereurs romains et nous sommes connus dans l'histoire comme pasteurs, empereurs et généraux" (24). Deuxième version, roumaine, coïncide avec la version officielle de la science bulgare et situe l'installation des Valaques dans la région aux XVIII-e et XIX-e siècles: "nous étions pauvres et nons sommes allés en Bulgarie en traversant le Danube, car la vie y était plus aisée" (25). Enfin, la troisième version, "patriotique", affirme que les habitants de la région du Timok étaient Bulgares ayant émigré en Roumanie lors des guerres balkaniques, qui y ont appris le roumain et qui sont par la suite revenus en Bulgarie (26).

Les Aroumains ont aussi différentes idées sur leur origine; l'un des mythologèmes les plus célèbres est lié aux guerriers d'Alexandre le Grand ,qui s'y seraient établis; ce thème se retrouve dans le folklore oral et dans les chansons folkloriques (27). Selon une aute variante il seraient Thraco-Illyriens, Thraces romanisés; il existe aussi une légende qui dit qu'ils sont Romains venus de Rome, Daco-Roumains romanisés par Trajan (28). Il y a aussi de nombreux contes sur l'évasion des Aroumains de Moskopole, du Pind, de Gramos, contes en rapport avec l'histoire d'Ali pache et de Hadji Chteryo (29) et des légendes familiales de leur migration de Macédoine vers la Bulgarie (30).

Les deux communautés se déterminent comme un "peuple", une "nationalité", une "ethnie valaque" (parallèlement à leur autodétermination civique bulgare). Bien intéressante est leur attitude envers le thème de l'"Etat valaque" à propos duquel ils relatent une parabole avec des personnages anecdotiques; "les Valaques sont allés chez George Bush en lui disant qu'ils veulent avoir un Etat. Il leur répondit: 'Avez-vous des victimes? Car si vous voulez un Etat vous devez avoir des victimes'. C'est pourquoi nous n'avons pas d'Etat, nous sommes un peuple pacifique" 31). Les deux communautés affirment que leur patrie est la Bulgarie et qu'ils sont Bulgares ("les meilleurs Bulgares").

Ainsi donc, la tradition orale de la culture valaque reflète les principaux paramètres de la doctrine officielle enrichie d'éléments folkloriques. D'autre part, les communautés unies au niveau de l'Association des Valaques, sont isolées en raison de la situation géographique et de l'absence d'un réseau d'information, ce qui ne permet pas que l'une se fasse une image nette de l'autre, situation qui contribue à leur intrégration dans la société bulgare et en même temps au développement d'une ethnicité transfrontalière sur le plan balkanique, européen et même mondial (32).

Il s'ensuit que les processus d'émancipation de la communauté des Valaques en Bulgarie se déroule dans le cadre d'un modèle spécifique pour les Balkans, fondé sur la loyauté civique (nationale), sur la parenté ethnique et sur les dominantes nouvelles, caractéristiques de l'Europe d'aujourd'hui.

Notes

1) Sl. Grebenarova, V. Vasseva (éditeurs) Vlasite v Bulgariya; Bulgarska etnologiya, 1995, numéro hors-série. – Iv. Gheorghieva, (éditeur) Armânite v Bulgariya; Sofia, 1998. – A. Krâsteva, (éditeur) Obchnosti I identitchnosti v Bulgariya, Sofia, 1998 (voir les articles de K. Atanassova et de V. Vasseva).

2) E. Hobsbawm; Natsii i natsionalizm ot 1780 do dnes (programa, mit, realnost). - - Voir aussi l'article de P. Petrov, "Nevroz – povetche ot praznik. Za konstruiraneto na edinstvo i identichnost v kyurdskata diaspora", in Bulgarski folklor, 1998, 1-2, pp. 32-47.

3) Voir la note 1 et la bibliographie dans les ouvrages qui y sont cités.

4) Ibid. Voir aussi J. F.Gossiaux, "Un ethnicisme transnational. La résurgence de l'identité valaque dans les Balkans", in L'Europe entre cultuires et nations, Paris, 1996, pp. 191-198. Pour les Valaques de Croatie consulter dans le journal Timpul (1996, n° 3-4, p. 6) l'articlen"Istrorumânite izlizat ot zabravata". Les Armâns de Yougoslavie sont pratiquement assipmilés et habitent en milieu urbain.

5) Voir le règlement de l'Association dans le journal Timpul (1996, n° 3-4, p. 7), "Asotsiatsiyata na vlasite – političeska spekulatsiya ili trsene kulturna identitchnost" – Večerni novini,n 1992, nr.° 71, p. 3.

6) Ekaterina Anastassova – "Selo Gămzovo, Vidinsko", in Aspekti na etnokulturnata situatsiya v Bulgariya (édition refondue et augmentée, Sofia, 1994, pp. 349-350) cf. Gossiaux, op. cit.

7) Semblables articles peuvent être trouvés dans presque tous les numéros du journal Timpul; voir par exemple "Iz '917 dni smărten" (1996, n° 3-4, p. 11).

8) La situation des Armâns est semblable; voir dans le même numéro du journal l'article de G. Karbolov, "Istoriyata na arumânite i preselvaneto na čast ot tyah v Rumânia", p. 5.

9) T. Balkanski, "Anton", Timpul, 1996, n° 5, p. 9.

10) "Vlasite ot srednovekovna Bulgariya", Timpul, 1995, n° 8, p. 3.

11) Barbolov, op. cit.

12) N. Kyurkčiev, "Izleze ot pečat učebnik po rumânaski ezik", Timpul, 1996, n° 3-4, p. 5.

13) Id. Limba armânilor, Sofia, 1996. Il est à noter que les intellectuels aroumains eux-mêmes écrivent différemment leur ethnonyme. Tandis que Kyurkčev par exemple parle dans son article de langue "aroumaine", son manuel est de langue "aromaine". Nous préférons les termes "Armân", "langue armâne", introduits dans le livre intitulé "Les Armâns en Bulgarie", qui sont les plus proches de l'endonyme de cette communauté.

14) M. Kirilova, "Identitatea culturală a tuturor românilor" be mototo, pod koeto se provede V-ya Kongres na rumânite ot sveta (Identitatea culturalà a tuturor românilor, slogan du V-e Congrès mondial des Roumains), Timpul, 1996, n° 5, pp. 2, 6.

15) Gossiaux, op. cit. Le modèle valaque de Macédoine tient une place dominante dans la résurgence valaque. Par suite ds conditions spécifiqueds l'origine "valaque est considérée comme l'une des plus prestigieuses dans le pays. (Il s'agit du modèle de l'archaïsation de la généalogie; en Byulgarie la même situation se serait produite si une des communqauté ethniques avait réussi à prouver son origine liée au substrate thrace, gagnant ainsi ujne généalogie perstigieuse). La ligue des Valaques a des succès importantzs; enseignement de la langue facultativ à l'école, radio- et télé-émissions régulières en valaque; on essaye d'obtenir la restitution des "propriétés architecturales" armânes dans les villes macédoeniennes.

16) "Rezolutsiya ne EFSKO (résoolution de l'UFECE), Timpul, 1996, n° 3-4, pp. 1, 4.

17) Iv. Alexandrov, "Dàrjava bez tsennostna sistema o kato čovek bez imunna – često boleduva"; un Etat sanas valeurs est comme un hiomme sans immunité, il tombe souvent malade, affirme l'auteur de l'article. Ibid., p. 11.

18) Recherche personnelle. Gămzovo, Bregovo, Vidin, Velingrad, 1994-1997. Je dois mon intérêt envers ce thème à J. F. Gossiaux, avec lequel nous avons effectué des recherches en 1997 dans la région de Vidin et de Velingrad, dans le cadre du projet commun de LAIOS, CNRS et de l'Institut de Folklore (Académie des Sciences Bulgare). "Ethnicite, transmission des modèles culturels et sociabilité dans les petites villes de l'Europe du Sud-Est".

19) Pour l'opinion des Bulgares à l'égard des Valaques et pour l'autoportrait des Valaques, voir l'enquête intéressante signée par V. Ermilova, "Etnosotsialen oblik na vlaskoto naselenie v gr. Vidin", Sofia, 1998 (mémoire de maîtrise, Université de Sofia 'St. Kliment Ohridski' "), pp. 97-114. L'opinion de l'auteur sur les activités de l'Association des Valaques de Bulgarie est fortement influencée par celle de la population bulgare de la région.

20)Velingrad, 1997.

21) Ibid.

22) Karbolov, op. cit.

23) K. Atanasova, Armânite (istoriografski pregled), Sofia, 1988, p. 18.

24) Emilova, op. cit., p. 48 et note.

25) Gămzovo, 1995.

26) Bregovo, 1996.

27) Čepino, 1997; voir aussi Atanasova, op. cit., p. 17.

28) Velingrad, voir aussi Atanasova, op. cit., p. 17; interview avec Kyurkčev, le 22 octobre 1997.

29) Voir note 27.

30) De semblables histoires sont racontées par presque tous les Armâns (voir A. Kirilova, "Rodovata pamet na armânite", in Armânite v Bulgariya, pp. 24–42; interview avec Kyurkčev sur l'histoire de sa famille, le 22 octobre 1997.

31) Velingrad, 1997.

32) Interview avec Kyurkčev, le 22 octobre 1997; voir aussi les nombreuses informations inclus dans les paqges du journal Timpul.

LE SYSTÈME SUCCESSORAL COUTUMIER DANS LA SOCIÉTÉ RURALE BULGARE
depuis l'indépendance nationale (1878), jusqu'au milieu du XXe siècle

Kamen Dontchev

Les recherches sur le droit successoral coutumier bulgare ont fait toujours partie intégrante des recherches sur le droit coutumier bulgare dans son ensemble. Ce dernier fait l'objet d'études depuis le milieu du XIX-ème siècle. Le premier chercheur qui s'y intéresse est le professeur croate Balthazar Bogišić. Son recueil de textes consacré aux usages du droit coutumier des Slaves du sud, Zbornik sadašnih pravnih običaja u južnih slovena [1] est étroitement lié à l'histoire du droit coutumier bulgare. Les documents traitant du droit coutumier bulgare, y compris le droit de successoral (ces derniers sont présentés dans le chapitre intitulé « La division de la grande famille patriarcale et la succession », occupent peu de place dans ce recueil, par rapport aux informations concernant les régions serbes, croates et slovènes et ne font état de la situation que dans une région limitée, celle de Liaskovets et de Pazardjik. Néanmoins, ils nous fournissent des informations précieuses. Recueillies selon un questionnaire établi par l'auteur à cette fin, ces documents montrent pour la première fois dans la littérature que le droit coutumier bulgare n'est pas disparu et a toujours droit de cité. Les informations concernant les régions bulgares ont été mises à la disposition de Bogišič par Peter Odjakov (pour Liaskovets) et par Stéphane Zakhariev (pour Pazardjik).

Après l'indépendance (1878), des études plus vastes consacrées au droit coutumier bulgare sont organisées par Stéphane Bobčev et Dimitar Marinov. Il convient de souligner tout particulièrement l'important recueil de coutumes juridiques bulgares réunies en cinq volumes par Bobčev, où sont classées les résultats de ses recherches concernant divers aspect du droit coutumier bulgare. [2] Le droit successoral est présenté dans le chapitre « De la succession », vol. II, première partie du recueil. Les informations inclues dans l'ouvrage proviennent de diverses régions du pays et sont recueillies auprès d'un contingent varié, sur la base d'indications mises au point par l'auteur dès le début de ses travaux et publiées dans plusieurs brochures. Compte tenu de la richesse et de la diversité du contenu de ce recueil, malgré quelques imprécisions et lacunes, l'ouvrage est une source précieuse pour la connaissance de la question.

A l'occasion de ses recherches, Bobčev accorde une attention particulière à la grande famille patriarcale, la zadruga. Dans une monographie qu'il lui a consacré [3], il apporte des informations intéressantes sur son appellation, sa terminologie et sa définition ; il étudie en détail la composition et la structure, les rapports personnels et patrimoniaux qui unissent ses membres et présente aussi sa désintégration. Il souligne à juste titre que la zadruga, fondée sur la propriété collective de la terre, ignorait la succession ; le patrimoine commun de la famille n'était partagé entre ses membres qu'au moment de sa désintégration. Il étudie cette caractéristique dans le chapitre intitulé « Désagrégation de la zadruga et partage du patrimoine commun ». Les explications qu'il donne de la division ne sont toutefois pas satisfaisantes : il les voit dans les abus du chef

de famille, la mésentente entre les membres, l'aspiration à s'affranchir et à retirer des bénéfices plus importants, etc., tout en se rapprochant à certains égards des vraies causes : « on pourrait affirmer que le démembrement de la zadruga est la conséquence naturelle de l'évolution de la vie dans le domaine des rapports socio-économiques ». [4]

Les travaux d'un autre chercheur important dans ce domaine, Dimitar Marinov, concernent les dernières décennies de la domination ottomane et les premières années après l'indépendance. Son recueil [5], résultat d'un long travail et d'une affection profonde pour les gens qu'il étudiait, est un vrai trésor car il réunit les éléments les plus précieux de l'esprit national dans le domaine du droit coutumier de la Bulgarie du Nord-Ouest. Il consacre des parties spéciales du premier chapitre du fascicule IV au droit successoral coutumier, à savoir le testament et l'héritage, ainsi que le paragraphe qui traite du partage au sein de la zadruga (dans la section 'zadruga' du même chapitre). Le recueil réunit des information variées et abondantes, rédigées dans une langue populaire intacte ; l'auteur a recueilli les informations personnellement et il a transcrit les réponses telles qu'il les a entendues.

Bien que restreintes, les recherches de Péter Odjakov et d'Ivan Guešov ont leur importance pour l'histoire du droit coutumier bulgare. Le premier a contribué à réunir et à analyser les premières informations sur le droit coutumier bulgare (comme cela a été souligné), et il a mis à la disposition de Bogišič les documents concernant le droit coutumier de la région de Liaskovets. Il a aussi un autre apport dans la même question ; il s'agit de son ouvrage sur le droit successoral coutumier écrit après l'indépendance. [6] Passioné par les traditions, l'auteur invite les juristes du jeune État bulgare à s'appuyer dans leur activité législative sur le droit coutumier qui reflète tous les aspects de la vie du peuple. [7] Dans cet ouvrage, Odjakov présente brièvement les sources écrites du droit successoral ancien des divers peuples européens ; droit romain et romano-byzantin, droit successoral coutumier écrit allemand, loi salique des Francs, des Anglais, droit écrit bulgaro-slave et byzantin (Kormčaya, Eglogue), droit coutumier en matière de succession chez les peuples, tribus et communes slaves anciens et actuels (droit polonais, russe du XI-ème siècle), lituanien, croate, dalmatien et slavon, loi monténégrine, lois de Bosnie et d'Herzégovine, et ainsi de suite. Il développe l'idée que toutes ces lois écrites ont été établies sur la base du droit coutumier, c'est-à-dire qu'elles respectent les normes coutumières. S'appuyant sur cette constatation, il invite les législateur à fonder la loi successorale en préparation à l'époque, sur le droit coutumier bulgare et affirme : « Quiconque chasse le droit coutumier de notre terre couverte de cendres, des lois et des tribunaux, viole ce droit, s"adonne à des actes infamants comme l"adultère et l"inceste ». [8]

Les travaux de Ivan Guéšov portent surtout sur la zadruga : dans son étude sur la zadruga de la Bulgarie occidentale, il attire l'attention sur la grande famille patriarcale et sur son important rôle économique. [9] A l'instar de Bobčev, il relève que la zadruga ignore la succession, qui n'apparaît qu'à l'époque de la désintégration de cette structure. Les avantages et les inconvénients de cette structure sociale méritent notre attention. En revanche, nous ne pouvons considérer comme vraie son explication sur les causes de la désintégration ; égoïsme des membres plus habiles, méfiance manifestée par les plus incultes ou les femmes, besoin d'une vie plus indépendante et dans « une plus grande opulence ».

Ce bref survol des recherches sur le droit coutumier bulgare et sur le droit successoral de la fin du XIX-ème et jusqu'au milieu du XX-ème siècle, nous permet

d'affirmer que les auteurs de cette période ont évalué le droit coutumier à sa juste valeur en tant que facteur de préservation de l'identité nationale et de son évolution. Par contre, ils n'ont pas pu expliquer clairement sa causalité sociale et expliquer son évolution. En outre, leurs études portent sur les dernières décennies de la domination ottomane et en partie sur les années qui ont suivi l'Indépendance. A quelques exceptions près, ces chercheurs étaient des historiens du droit et leurs recherches n'ont pas un caractère ethnologique.

Après la seconde guerre mondiale, les recherches sur le droit coutumier bulgare ont acquis un caractère plus scientifique et elles sont plus proches des préoccupations de l'ethnologie. Les travaux qui ont le plus contribué à l'histoire du droit coutumier bulgare appartiennent à Mikhail Andreev, éminent professeur contemporain. Il est le premier à traiter cette question dans son évolution élevant le niveau qualitatif des recherches. Il les présente dans de nombreux articles mais surtout dans une histoire du droit de l'État féodal bulgare, signée ensemble avec Dimitar Anguélov, dans une monographie du droit coutumier bulgare et dans un chapitre consacré à la culture populaire. [10] Dans tous ces ouvrages essentiels signés par Andreev, une attention spéciale est accordée au droit successoral coutumier en tant que l'un des volets fondamentaux du système de droit coutumier.

Certains aspects du droit successoral ont été étudiés par Fani Milkova et Maria Manolova ; elles traitent certains problèmes du droit successoral coutumier bulgare durant la domination ottomane, ainsi que des divergences qui apparaissent dans le domaine de la succession entre droit coutumier et droit écrit emprunté aux pays occidentaux après l'indépendance de la Bulgarie. [11]

On trouve certaines informations sur le système successoral dans les études de Raïna Peševa, consacrées à la famille et à son évolution en Bulgarie. [12] Ces informations sont placées dans le cadre de l'étude de la famille communautaire, forme de transition entre la grande famille patriarcale (la zadruga) et la famille moderne existante en Bulgarie à la fin du XIX-ème siècle et au début du XX-ème.

Des recherches au niveau régional, avec un accent particulier sur la succession, ont été menées par Detelina Moskova dans le cadre d'une étude sur la région de Pirin. [13] Elle a dirigé des recherches sur le droit coutumier de la Bulgarie du Nord-Ouest et des Rhodopes après l'indépendance ; le droit successoral est traité dans une partie séparée.[14]

Indépendamment des acquis indiscutables, les recherches sur le droit coutumier bulgare et le droit successoral après la seconde guerre mondiale et jusqu'à nos jours ne sont pas satisfaisantes. Les études sur la période de la domination ottomane ne portent pas sur toutes les régions du pays ; la période comprise entre l'Indépendance et le milieu du XX-ème siècle n'est pratiquement pas étudiée ; le problème du droit coutumier bulgare dans ses aspects ethnographiques a été peu traité et les recherches au niveau régional sont insuffisantes.

*

La présente étude a pour objet le droit successoral coutumier en Bulgarie du Nord-Ouest pendant la période comprise entre l'accession du pays à l'indépendance (1878) et les années quarante du XX-ème siècle.

Après avoir conquis l'indépendance, l'économie capitaliste montre une certaine lenteur à s'instaurer dans le nord-ouest du pays et la région accuse un retard économique. [15] Dans ces conditions, le droit coutumier résiste ici davantage aux changements que dans les autres régions du pays. Ce phénomène présente un vif intérêt ethnologique car il permet d'extrapoler les résultats de l'étude à l'ensemble du pays.

Nous nous proposons de cerner les pratiques du droit successoral coutumier en révélant les caractéristiques en tant que variantes régionales, ainsi que les traits communs avec les pratiques suivies en d'autres régions du pays. L'étude est essentiellement fondée sur les sources locales et les données que j'ai recueillies pendant les années 80 au cours d'entretiens avec des habitants de la région âgés de 70 et plus. Les données sont conservées dans les archives de l'Institut d'ethnologie de l'Académie bulgare des sciences. [16] Ma démarche est la suivante : analyse de la pratique successorale coutumière, et analyse des diverses formes de succession pratiquées à savoir : le partage, le testament et la donation.

Une des caractéristiques du droit successoral coutumier de la région, comme d'ailleurs dans l'ensemble du pays, durant les dernières décennies de la domination ottomane, est la large application des principes successoraux de la Bulgarie médiévale. Selon ces principes, seuls les descendants mâles héritent des biens fonciers du défunt, car après leur mariage ils vivent dans la famille paternelle et contribuent par leur travail à la valorisation du patrimoine. Les filles n'héritent pas des biens immeubles, car après leur mariage elles vivent avec leur belle-famille dont elles utilisent les biens. [17]

Après l'obtention de l'indépendance les rapports successoraux dans le nouvel État bulgare sont réglementés par la loi sur la succession de1890. [18] Cette loi, qui accorde les mêmes droits aux descendants msculins et féminins, contredit la pratique du droit coutumier, les textes de la loi et l'usage entrant en conflit. Fidèle aux traditions séculaires orales, le peuple continue à se plier à l'usage de la coutume, refusant ouvertement d'appliquer la loi écrite. Dans cette situation, le législateur a dû s'incliner et réviser les textes sur le principe de l'égalité des sexes face au droit successoral. C'est ainsi que deux amendements à la loi ont été adoptés, en 1896 et en 1906. [19] Par la loi de 1896 les héritiers mâles ont obtenu le droit de racheter à un prix fixé les parts de patrimoine foncier de leurs cohéritiers de sexe féminin. En 1906, les modifications sont encore plus importantes ; la loi donne aux héritiers mâles le droit d'hériter des parts deux fois supérieures à celles des héritières des biens immeubles non couverts et des biens meubles estimés comme faisant partie de l'exploitation agricole.

Malgré les corrections apportées au système successoral établi par le droit écrit, celui-ci n'a pas pu s'imposer immédiatement dans la vie courante. Le nouveau principe de succession permettant aux filles de l'ascendant donateur d'hériter des parts du patrimoine, bien que deux fois inférieures à celles des cohéritiers mâles, n'est pas appliqué. La réaction à cette législation officielle était plus forte dans les régions accusant un plus grand retard, comme c'est le cas du Nord-Ouest. Aussi, la coutume en matière de succession s'est maintenue ici plus longtemps dans sa forme traditionnelle.

Après l'indépendance, en Bulgarie du Nord-Ouest avait toujours cours la pratique selon laquelle seuls les enfantes mâles avaient accès au patrimoine des parents (principalement du père) à la mort de ces derniers. « Seul le garçon hérite du bien de son père – écrit Dimitar Marinov – alors que la jeune fille ne prend que ce qu'on veut bien lui donner par charité, car c'est le fils qui prolonge la lignée et non la fille ». [20] Cette

constatation est confirmée par les témoignages recueillis sur le terrain par l'auteur dans la période qui suit l'obtention de l'indépendance. L'avis de la population locale sur ce point trouve une expression éloquente dans le témoignage de Ivan Gladnev du village d'Altimir qui affirme que les filles étaient considérées comme « personnes étrangères à la famille ».

Les sources locales utilisées par l'auteur témoignent de l'application de la coutume malgré les amendements de la loi sur la succession. En effet, dans plusieurs villages de la région, les filles n'avaient toujours pas le droit d'hériter : « on peut doter sa fille qui se marie d'une brebis, d'une chèvre ou de monnaies en or, mais pas en terres » (village d'Altimir). De leur côte, les filles ne prétendaient pas recevoir de la terre et renonçaient aux parts auxquelles elles avaient légalement droit : « elles n'en voulaient pas » (village de Stoubel). En d'autres cas, elles recevaient des terres mais se contentaient de parts inférieures à celles qui leur étaient légalement dues, prenant « ce que leurs frères voulaient bien leur donner » (village de Novo Selo) ; « ce qu'avaient convenu leurs frères »(village de Medkovets). A certains endroits une dot tait donnée aux filles lors de leur mariage (villages de Yakimovo, Medkovets, Rakovitsa). Si on donnait en dot un champ, c'est le père qui décidait de sa superficie. Dans tous les cas ce terrain était inférieur à celui légalement dû.

On peut également citer d'autres cas qui prouvent les réticences de la population locale à prendre en considération la nouvelle loi prévoyant l'attribution d'un bien immeuble aux filles. Selon la pratique généralisée dans la région, si jamais les filles recevaient un bien immeuble, elles le recevaient à la mort du père, c'est-à-dire que si le père partageait de son vivant son patrimoine entre les enfants, il ne donnait pas de parts à ses filles.. Il pouvait occasionnellement donner à l'une des filles un terrain si « elle était trop vieille pour prendre un mari » (Yakimovo). Dans certains cas, même à la mort du père, les filles n'avaient pas droit qu'à des parts du lot que le père s'était réservé à son propre usage : « si le vieux a laissé quelque chose pour lui-même, la fille aura une part prise sur la sienne » (Rakovitsa). Le père pouvait priver de succession ses filles en léguant leurs parts à ses fils, ce qui n'était pas chose rare. Parfois, même s'il n'avait pas de descendants mâles, le père avait le droit de priver de succession les filles. Dans ce cas « il accueillait sous son toit une de ses filles avec son mari pour que ce dernier prenne soin de lui » et léguait à ce beau-fils (appelé « doglednik ») son patrimoine. Il arrivait aussi qu'il héritât de tout le patrimoine, alors que les filles ne touchaient rien (Altimir).

Il convient de relever qu'avec le temps, sous l'influence du développement de l'économie capitaliste et l'affirmation d'un nouvel état d'esprit, l'opposition à la loi sur la succession avait commencé à faiblir et la pratique officielle s'imposait peu à peu. De plus en plus souvent les filles exigeaient les parts du patrimoine foncier qui leurs étaient dues, bien que deux fois moins importantes que celles des frères. Si les fils n'étaient pas d'accord de laisser les biens à leurs soeurs ou il leur accordaient une part inférieure, celles-ci « allaient au tribunal », recouraient à la justice et obtenaient finalement gain de cause.

Il arrivait qu'un frère répondit aux revendications de sa soeur en la maudissant ; « que ta terre ne te profite jamais », mais on n'était plus intimidé par ces malédictions.

Le droit successoral officiel s'es imposé dans la pratique après la guerre balkanique et la première guerre mondiale. Ainsi, les sources du village de Staropatitsa indiquent que jusque en 1915 « on ne donnait rien aux filles, aucun bien foncier », mais qu'après cette date « on a commencé à appliquer la loi ».

Cette pratique ne s'est pas imposée à la même vitesse dans toute la région. Dans les villages reculés de montagne (Rakovitsa, Gorna Louka) l'usage cédait terrain plus lentement, alors que dans la plaine (villages de Doktor Yossifovo, Komoštitsa, Yakimovo, Medkovets) la nouvelle pratique était plus largement appliquée. Finalement, lentement et de façon inégale, l'application de la loi s'est généralisée. C'est ainsi, qu'avec l'aspiration accrue à une propriété privée illimitée, reflétée aussi dans la législation écrite, le système successoral coutumier a fini par traiter sur un pied d'égalité les descendants des deux sexes.

Pour la même raison le droit successoral s'est étendu aux *femmes stériles*. La coutume qui n'accordait pas aux femmes sans enfant le droit d'hériter de leur mari défunt (dont les biens revenaient entièrement aux frères) a progressivement disparu. [21] On retrouve sous forme isolée des séquelles de cette pratique : « pas d'enfants, pas de succession » (Rakovitsa) ; « la bru /veuve/ n'a pas le droit d''hériter » (Doktor Yossifovo). Dans la plus grande partie de la région (Stakevtsi, Novo Selo, Gorna Kremena, Kameno Pole, Altimir, Gorna Louka), la veuve sans enfants à la mort du mari avait les mêmes droits héréditaires que les frères du mari décédé. Après, « elle avait le droit de donner sa part à qui elle le voulait », c'est-à-dire qu'elle pouvait en faire don ou la léguer à celui qui prendra soin d'elle pendant ses vieux jours. Or, si le père du mari décédé était toujours en vie, il lui appartenait de prendre la décision car il était encore propriétaire du patrimoine puisque son fils défunt n'avait pas reçu sa part. Ainsi, au village de Stoubel, dans une telle situation la veuve n'avait droit à rien. Si « son beau-père le voulait, il pouvait lui donner une part ». Il pouvait prendre une telle décision lorsque « la femme avait eu des enfants ayant décédé ».

La tendance à une propriété privée illimitée, renforcée par la loi, a conduit à l'intégration dans le système successoral coutumier les parents et les *collatéraux* de l'épouse sans descendance. La succession s'étendait sur le patrimoine de la conjointe à la mort de celle-ci. Avant l'indépendance, l'usage voulait que le mari hérite de ce patrimoine : « le père, la mère ou le frère de l'épouse décédée n'avaient aucune part ». [22] Après l'indépendance, plusieurs variantes pouvaient être appliquées : le veuf héritait du bien dans sa totalité (Novo Selo) ; une partie du bien était héritée par son veuf et l'autre était restituée à ses parents (Gramada) ; la plus petite part du bien restait au mari et la plus importante a ses parents proches – frères et soeurs (Stoubel) ; les biens fonciers étaient hérités par les frères et le trousseau (appelé aussi « dar » ou « rouba ») restait pour « la femme qui allait succéder à la veuve », c'est-à-dire à celle que le veuf allait épouser en secondes noces (Rakovitsa).

La coutume successorale a subi après l'indépendance certains changements quant au *rôle joué par le père*. Sous l'influence de la législation officielle selon laquelle le propriétaire pouvait disposer des biens comme il l'entendait, le droit coutumier autorisait celui-ci à déshériter ses fils.

Avant l'indépendance la coutume n'autorisait par le père de famille à léguer son patrimoine à l'un de ses fils en déshéritant les autres. C'était encore plus inadmissible de léguer ses biens à des parents collatéraux ou à des personnes ne faisant pas partie de la famille. « Si un père voulait faire une chose pareille, le village l'empêchait ». [23] Il pouvait déshériter un de ses fils mais sous certaines conditions : « si son fils s''adonne à la boisson, ne travaille pas, se dispute avec ses frères ou intrigue pour les mettre en mauvais

rapports ». [24] Dans ces cas-là le père pouvait décider «de ne donner qu'une petite part de héritage sinon rien à ce fils ». [25]

Après l'indépendance, les pouvoir du père sur ce point se sont élargis. Il avait le droit de léguer l'ensemble de son patrimoine à l'un de ses fils en déshéritant les autres. Car « les droits sur le bien lui appartiennent » et tant qu'il est en vie il peut dire « ce bien est à moi ». Comme auparavant, il pouvait déshériter un seul de ses fils si celui-ci « le battait, gagnait sa vie hors de la famille, se comportait mal avec son père » (Gorna Kremena) ; dans ce cas le fils était déshérité. Son père donnait la part qui lui revenait à un autre de ses enfants mâles. Le père avait aussi désormais le droit de déshériter ses fils au profit de ses filles. Dans tous les cas, on avait recours à une ruse juridique, la vente, par l'intermédiaire d'une tierce personne. Le père vendait son bien à une personne qui n'était pas de la famille et qui le revendait à son tour au fils ou à la fille concernés. Il fallait recourir à cette ruse car, en vertu de la loi successorale, le père n'avait pas le droit de déshériter complètement ses enfants. [26] Et même si de son vivant le père ne donnait pas à ses enfants des parts de son patrimoine, à sa mort ils héritaient les parts qui leur étaient dues.

La tendance à la propriété privée illimitée définissait aussi l'attitude des héritiers vis-à-vis d'une succession criblée de dettes. Les témoignages recueillis indiquent que généralement les héritiers ne renonçaient pas à cet héritage. Dans quelques endroits seulement (Kameno Pole, Altimir, Gramada) on fait état d'un refus de prendre possession de l'héritage : « quand les dettes sont importantes et surtout quand elles dépassent la valeur du bien » (Gramada) ; « quand le bien hérité ne permet pas de payer la dette » (Altimir).

Des écarts plus importants par rapport à la tradition sont observés lors du *partage* et du *testament.*

Après l'indépendance également la principale forme de succession était le partage du patrimoine entre les descendants. Or, sous la pression du désir d'accéder au maximum de propriété, le partage de plus en plus souvent était pratiqué du vivant du père et non après sa mort. [27] Il arrivait fréquemment de procéder au partage à la demande du père, quand « il décidait ainsi »,a mais il était généralement pratiqué sous la pression des fils, « quand ses fils demandaient qu'on partageat le patrimoine ». Néanmoins, il fallait l'accord du père pour pratiquer un partage, ce qui prouve que le droit traditionnel du père de disposer de ses biens n'avait pas perdu sa force. Si le partage s'effectuait sans son accord, il ne donnait pas de terre au fils qui avait décidé de quitter la maison familiale ou « il lui donnait juste de quoi survivre » (Rakovitsa). S'il autorisait lui-même un de ses fils de partir, ce qui arrivait bien rarement, « il lui donnait seulement ce qu'il voulait » (Jelezna). Généralement ce bien était inférieur à la part qui revenait au fils. Par exemple, « si le fils avait droit à 2 hectares, il lui donnait un hectare et demi » Stoubel). [28] Tant qu'il était en vie le père décidait de la façon dont serait partagé le patrimoine : « l'usage veut que le père donne ce qu'il juge bon » ; « c'est ce que décide le père, c'est lui qui a le pouvoir » (Kameno Pole)

Malgré l'étendue des droits du père, le partagé effectué de son vivant n'avait pas le même effet que celui effectué après sa mort. A ce moment, les héritiers « faisaient un nouveau partage » et prenaient les parts qui leur revenaient en vertu de la loi ; ils « redivisaient » le patrimoine paternel. Ainsi, celui des fils qui avait quitté le foyer paternel avec une part inférieure à celle qui lui était due, entrait en possession du reste. Si

les héritiers « s'entendaient » entre eux, ils faisaient le partage du vivant du père et avec son accord, chacun touchant ce qui lui revenait. Ils ne pratiquaient pas de « partage légal » mȩme après la mort du pčre, mais ces cas étaient isolés, ce qui s'explique par le développement de l'économie capitaliste.

Dans le cas d'un partage du vivant du père, celui-ci se réservait « la part qu'il voulait » mais généralement il respectait « le partage légal », c'est-à-dire qu'il se réservait au maximum 1/3 du patrimoine comme le prévoyait la loi . [29] Après sa mort ses héritiers se partageaient cette part (Stoubel) qui était inférieure ou égale aux parts de ses fils. Il arrivait que le père ne se réservait aucun bien s'il vivait avec l'un de ses fils et profitait donc de la part de ce dernier. C'était généralement le banjamin ou celui "qu'il aimait le plus" (Altimir). Même si il se réservait une part, à sa mort cette part revenait au fils qui avait pris soin de lui pendant ses vieux jours.

Généralement le partage se fisaait de gré à gré, mais peu à peu une nouvelle forme s'est imposée; le *tirage au sort* – appelé "jdrebié (Doktor Yossifovo), ou « jrebié » (Stoubel, Kopilovtsi). On recourait au tirage au sort s'il y avait des divergences entre les héritiers ou si les terres n'étaient pas de qualité égale, « afin qu'il n'y ait pas de mécontents ». « Le tirage au sort était reconnu par le tribunal » (Kameno Pole). Il y avait différents procédés de tirage au sort ; voici une description donnée par les témoins du village de Stoubel ; l'héritage était divisé en autant de parties qu'il y avait d'héritiers et un numéro était attribué à chaque part ; :es numéros étaient notés sur des petits papiers qu'on pliait et mettait « dans un chapeau » ; on les mélangeait bien et chacun « tirait un papier ». Chaque héritier acceptait ce que le sort lui avait réservé. Au village de Stakevtsi une personne neutre tirait les papiers un à un et annonçait le nom de l'héritier désigné par le sort. A Gorna Louka, s'il n'y avait pas de désaccords entre les héritiers, c'est le père qui tirait les papiers mis dans son chapeau « et c'est le sort qui décidait », personne n'avait le droit de contester. Au village de Kopilovtsi, en cas de désaccord, c'est celui qui prétendait à la meilleure part qui tirait les numéros.

Dans la plupart des cas le partage se faisait en présence de témoins (Altimir, Rakovitsa, Kopilovtsi). Cette présence était parfois déterminée par les rapports entre les héritiers : « si les héritiers s'entendent, il n'y a pas de témoins » Stoubel) ; « ceux qui se querellent font venir des témoins » (Doktor Yossifovo). En certains endroits il était obligatoire de procéder au tirage au sort devant témoins, « un ou deux » (Stakevtsi) ou « trois mais pas moins de deux » (Gorna Louka). Il s'agissait de personnes désignées par le père de famille.

La pratique suivie avant l'indépendance de ne pas faire de contrat écrit lors du partage, avait toujours cours. Il suffisait aux héritiers de se rendre à la mairie pour faire enregistrer à leur nom le bien hérité au titre de partage, mais peu à peu la signature d'un contrat écrit est devenue obligatoire. Les contrats étaient signés par les héritiers et par un voisin appelé en témoin, et ils étaient ensuite certifiés à la mairie, au tribunal ou devant un notaire. En quelques endroits isolés ils n'étaient pas certifiés. [30] Selon les témoignages de la population locale, il arrivait souvent que le partage soit accompagné par des querelles, des bagarres, voire de meurtres. [31]

Le partage n'était pas accompagné par quelque rituel ; il était fréquent que les héritiers « se disputent au lieu de faire la fête » (Gramada). Dans certains cas, si le partage était « réussi », c'est-à-dire si les héritiers se mettaient d'accord, « ils pouvaient arroser l'affaire » ou « se contenter de se souhaiter d'être leurs propres maîtres » (Kopilovtsi). « Lorsque ils s'entendent ils s'assoient tous devant un bon repas, mais si ils

se disputent chacun s'en va de son côté » (Gorna Kremena). « S'ils s'entendent, ils offrent un verre, mais si ils ne sont pas d'accord, ils sont prêts à se taper dessus » (Kameno Pole).

La nature du partage révèle aussi une aspiration à la propriété illimitée. Les fils célibataires recevaient les mêmes part que ceux mariés, car « eux aussi allaient fonder une famille ».

Lors du partage du *cheptel* et du *mobilier*, les fils et les filles jouissaient de droits égaux ; dans quelques cas seulement les filles refusaient leur part ou n'avaient aucun droit. Ainsi, au village de Rakovitsa, lors du partage du bétail et du mobilier, les filles « ne demandaient pas leur part ». Au village d'Altimir les filles n'avaient pas droit à une part lors du partage du cheptel de bovins.

La *maison paternelle* était habituellement héritée par le fils qui avait pris soin de son vieux père et ce n'était pas toujours le benjamin. Si c'est une des filles qui s'occupe de son vieux père, la maison lui revient (Jelezna). Il était aussi possible que la maison paternelle soit héritée par celui des fils « qui n'avait pas sa propre maison » ; c'était généralement le fils le plus jeune (Gorna Louka). En même temps s'imposait de plus en plus la pratique selon laquelle tous les héritiers avaient des droits égaux sur la maison paternelle quel que soit leur sexe et la population locale cite divers tels exemples :

- généralement l'un des fils restait habiter la maison paternelle en versant la valeur de leurs parts à ses frères et soeurs ou en leur donnant »un jardin ou un autre bien » (Novo Selo, Stoubel) ;

- si tous les fils avaient leur maison, la demeure paternelle « restait pour le père » et à la mort de celui-ci, la héritiers la démolissaient en se partageant les matériaux de construction qu'ils vendaient ou utilisaient (Altimir) ;

- en certains endroits la question de savoir qui serait propriétaire de la maison paternelle était réglée ainsi ; si les fils n'avaient pas de maison ils se partageaient les chambres et chacun prenait la sienne ; si tous avaient une maison, celle de leur père était vendue et l'argent de la vente était partagé entre les descendants, y compris les filles ; si l'un des fils l'achetait, il versait aux autres héritiers la valeur en argent de la part qui leur revenait.

Le partage d'autres biens immeubles comme les moulins ou les magasins montrait la même tendance à la propriété illimitée. Sur ces biens, les descendants des deux sexes avaient les mêmes droits, mais les *moulins* et les *magasins* n'étaient pas partagés à proprement parler. On adoptait à leur égard divers procédés qui coexistaient dans divers villages :

- les héritiers vendaient le bien et se partageaient en parts égales l'argent de la vente (Stakevtsi, Rakovitsa) ;

- les héritiers évaluaient le bien, l'un d'entre eux l'achetait et versait aux autres les parts qui leur revenaient (Novo Selo, Gramada, Doktor Yossifovo, Rakovitsa, Kopilovtsi, Gorna Kremena) ;

- les héritiers exploitaient les biens « à tour de rôle » pendant une période déterminée (une semaine, un mois, une année) en se réservant le produit de l'exploitation (Stakevtsi, Gorna Kremena, Kameno Pole, Staropatitsa) ; au village de Mitrovtsi les moulins à eau familiaux, appelés « karadjeiki » étaient exploités suivant ce principe ; au village de Stoubel les héritiers engageaient un meunier ou donnaient en bail le moulin et se partageaient le loyer ;

- si le père était copropriétaire avec des associés, les fils n'héritaient que de sa part (Stoubel).

Les descendants n'héritaient des moulins ou des magasins qu'à la mort du père. Tant que celui-ci était en vie, s'il n'était pas d'accord, « les fils ne pouvaient pas y toucher ». Il disposait pleinement de son bien, « il pouvait même le vendre à un étranger » ou le laisser à l'un de ses fils.

Si après le partage du patrimoine il restait des *arbres fruitiers* sur l'une des parcelles, il y avait divers procédés :

- rarement, les héritiers cueillent ensemble les fruits en les partageant par la suite en parts égales (Gorna Kremena) ;

- il était plus fréquent que les héritiers se partagent les arbres bien que ces derniers se trouvent sur un même terrain ; [32]

- en certains endroits (comme à Altimir) les arbres fruitiers étaient abattus ;

- ailleurs, le propriétaire du terrain se réservait à son, propre usage les fruits des arbres « en donnant quelque chose » (de l'argent) aux autres héritiers ; « l'affaire était nette » si le propriétaire du terrain évaluait le prix des arbres et versait leur part aux autres héritiers ; « garder des arbres dans une propriété qui ne t'appartient pas n'est pas une bonne chose » (Stoubel) ;

- parfois, quand on déterminait les parts, les arbres « étaient laissés en dehors des parts » pour que tout le monde puisse cueillir les fruits ; si toutefois il restait des arbres dans un seul des lots, seul son propriétaire avait le droit d'en profiter, et les autres héritiers n'avaient pas le droit de pénétrer sur sa propriété pour cueillir les fruits ; « il n'y a pas de propriétaire qui serait d'accord» ; il disposait comme il voulait des arbres, « si il le voulait, il pouvait les abattre » (Rakovitsa).

Comme le partage du vivant du père n'avait pas la même force que celle qui suivait sa mort, celui-ci avait le droit « quand il le souhaitait » de modifier ce partage, c'est-à-dire de reprendre ce qu'il avait donné ou de le répartir autrement. « Il a donné deux hectares à l'un des fils, mais si il se querelle avec lui il peut les reprendre » (Rakovitsa). Cela arrive à différentes occasions : « si le père et ses fils se disputent » (Doktor Yossifovo) ; « si le fils n'obéit pas à son père ou si il l'a trahi » (Stoubel) ; « si il y a des mécontents du partage » (Gorna Louka), et ainsi de suite. [33] Il arrivait souvent que le père ne puisse modifier le résultat du partage car ses fils s'y opposaient : « il avait partagé le patrimoine » et chacun de ses fils avait « bonifié sa part ». Si on revient sur un partage, les fils risquent de s'entre-tuer » (Jelezna).

Si le partage s'effectue lors du vivant du père, son épouse n'a pas droit à une part puisqu'elle a la jouissance de celle de son époux : « la part du père est aussi la part de la mère » (Doktor Yossifovo). Si le partage a lieu après la mort du conjoint, *la mère* a presque toujours droit à une part sous différentes formes :

- elle reçoit une part égale à celle des fils, « comme un frère » ; elle est même la première héritière du patrimoine et elle peut ne rien donner aux autres »e (Gorna Kremena, Rakovitsa) ;

- elle reçoit une part égale à celle de ses filles, « comme une soeur », c'est-à-dire la moitié de la part d'une fille (Gramada, Kameno Pole) ;

- elle reçoit la part de son mari qui est généralement égale à celle des fils (Doktor Yossifovo) ;

- elle a droit à la moitié de la part du père qui « lui serait due selon la loi », mais seulement si les héritiers « s'attaquent en justice » (Stoubel).

Dans certains cas, *la veuve du père* de famille reçoit ce que décident les héritiers, elle peut obtenir une part inférieure à celle qui lui est due comme elle peut ne rien recevoir du tout si la part reste pour le fils qui prend soin d'elle (Stoubel) .

Généralement la veuve vit chez un de ses fils (Altimir) ; si elle a une part du patrimoine de son vivant, c'est le fils qui l'accueille sous son toit qui bénéficie ; à sa mort, sa part est répartie à égalité entre tous les fils (Novo Selo).

Après l'indépendance, le patrimoine hérité pouvait être transmis aux héritiers non seulement par le partage mais aussi par voie testamentaire. Dans la zadruga il n'y avait pas de testaments car en son sein « la coutume départageait la patrimoine communautaire avec une telle rigueur et jusqu'à la moindre aiguille qu'il n'était point besoin d'autre partage. « Si on pouvait parler de testament, c'était le testament, la persuasion, la prière qu'adressait le vieillard mourant à ses fils ou à ses frères leur demandant de ne pas se séparer, de vivre ensemble dans l'entente comme des frères ». [34]

Dans une certaine mesure, il en était de même de la famille communautaire, forme de transition entre l'ancienne zadruga et la famille moderne ; « Le père ne pouvait léguer à l'un plus qu'à l'autre voulant donner à chacun des parts égales. Là aussi il n'y avait pas de testament ». [35]

La famille moderne, par différence de la zadruga et de la famille communautaire connaissait le testament, fait dans la majorité des cas par le père de famille. La loi lui accordait le droit de léguer tout au plus un tiers de son patrimoine, c'est-à-dire sa propre part, celle qui lui était due. Le père pouvait faire un testament « quand il le voulait », « si il le décide il fait un testament » (Gorna Kremena). Généralement, le testament est écrit « lorsque la mort approche, lorsque le père voit qu'il ne peut plus vivre sans l'aide de quelqu'un » (Gorna Louka). Le père peut léguer sa part du bien « à qui il le veut », un fils, une fille, un enfant adoptif, à sa femme ou « à celui qu'il aime » et même à une personne qui n'est pas de la famille, même s'il a des héritiers (Stoubel, Jelezna). « Il a donné à ses fils ce qui leur est dû et sa propre part il peut la léguer à quelqu'un d'autre » (Stoubel). Dans les cas les plus fréquents le père lègue un bien immobilier à l'un de ses fils pour qu'il s'occupe de lui pendant sa vieillesse. Au village de Gorna Kremena on dit qu'il « lègue en échange de la prise en charge ».

Le testament est souvent sous conditions ; le père lègue sa part à un fils à condition que ce dernier l'accueille sous son toit et en prenne soin. Si le fils ne remplit ses obligations il reprend ce qu'il lui avait légué, « il défait son testament ».

Si la mère possède des biens, elle fait parfois un testament. Une personne sans héritiers peut aussi laisser un testament ; « si il était resté sans enfants » il léguait ses biens à ses parents les plus proches (Gorna Louka).

Les testaments étaient presque toujours écrits, « on ne peut pas se fier à la parole » (Gorna Louka) ; « le testament ne peut pas rester oral car après la mort du testateur il ne serait pas reconnu » (Stoubel). En quelques endroits seulement les testaments oraux dominaient en nombre par rapport à ceux écrits. Le testament était rédigé au tribunal, de façon publique et en présence de plusieurs personnes, devant témoins (au moins deux-trois), « pour qu'on sache à qui on lègue ses biens et que personne ne soit fâche par la suite » (Jelezna). Le testateur faisait lui-même le testament qu'il signait à la fin ; s'il était illettré, il signait par l'empreinte de son puce. Les témoins signaient également mais c'est la signature du testateur qui était la plus importante. Ce dernier devait être sobre et sain d'esprit car dans le cas contraire le testament était considéré nul.

Généralement le testament n'était pas contesté par les héritiers qui étaient tenus à le respecter strictement (Gorna Kremena, Kameno Pole, Rakovitsa, Jelezna, Novo Selo). Il y avait des contestations mais seulement si le testament n'était pas « légal ». Si « l'acte notarié » était établi au nom du légataire, le testament ne pouvait pas être annulé »(Stakevtsi). Le testateur avait autrefois le droit de le retirer à tout moment, « car c'est un testament et non une vente » (Jelezna).

La *donation* est un type particulier de testament fréquent dans la région étudiée après l'indépendance. Des biens immobiliers étaient légués sous forme de dons à des églises, monastères, écoles ou à des particuliers. D'autres objets pouvaient aussi faire partie d'un don, le donateur pouvait offrir « ce qu'il voulait », des vêtements, du linge de maison, etc. Il arrivait aussi qu'on construise des fontaines dont on faisait don à la communauté. Les motifs des dons sont variés : « pour qu'un enfant malade de la famille retrouve sa santé », pour que le donateur soit certain que quelqu'un prendra soin de lui pendant ses vieux jours ou plus simplement, « pour laisser un souvenir ». [36] Les donateurs de biens immeubles étaient surtout des personnes sans héritiers légitimes.

Habituellement la donation n'était pas conclue au tribunal devant témoins, il ne fallait pas de contrat signé. La donation était « inaliénable même par Dieu, c'était l'acte le plus légal qui soit » (Gorna Kremena). Il fallait pourtant recourir parfois au tribunal ; les témoignages du village de Kameno Pole indiquent que la donation « était légalisée au tribunal pour qu'elle soit plus sûre ». Ceux d'Altimir indiquent que parfois pour plus de sécurité on faisait aussi un contrat écrit, bien que la donation ait force même sans contrat.

*

L'analyse des faits montre que peu après l'idépendance, à cause des fortes réticences de la population locale à l'encontre de la législation officielle, et à cause des traditions bien solides, la pratique successorale coutumière était dominée par les caractéristiques générales du droit successoral coutumier. Nous avons notamment en vue le caractère restrictif du système coutumier, plus précisément

a) les droits héréditaires sur les biens du père dont jouissaient seulement les descendants mâles, les filles en étant privées,

b) la privation de l'épouse sans enfants du droit d'hériter de son mari défunt ,

c) la privation des parents de la veuve sans enfants du droit d'hériter de ses biens à sa mort,

d) exclusion de la possibilité du père de disposer en toute liberté de biens.

Les traits locaux du droit successoral coutumier dans ce domaine n'étaient pas significatifs, ne portaient pas atteinte à l'uniformité avec laquelle il s'exerçait. Ils avaient surtout trait aux procédés utilisés par la population locale dans les différents villages de la région pour s'opposer aux dispositions de la législation officielle sur la succession des biens paternels ; renoncement volontaire des filles des parts du patrimoine qui leurs étaient dues, attribution aux filles de parts d'héritage inférieures à celles qui leurs étaient dues selon la loi ; possibilité pour les filles d'acquérir un bien immobilier seulement après la mort de leur père ; privation des filles d'héritage, par le legs du bien aux fils ou, si la famille n'avait pas de descendant mâle, par l'adoption d'un fils ayant droit à une part de l'héritage.

Avec le temps, sous l'influence du développement de l'économie capitaliste et aux manifestation plus étendues de la tendance à la propriété privée illimitée, la réaction

contre la législation officielle a commencé à faiblir et les traditions du passé à dépérir pour finalement disparaître. La disparition des traditions s'est faite de façon irrégulière et à des époques différentes dans les diverses zones de la région pour plusieurs raisons de caractère local; situation du village, particularités du relief et ainsi de suite. A la suite de ce processus les traits communs du droit successoral coutumier, qui caractérisaient son aspect traditionnel, cédaient de plus en plus à la part croissante des traits locaux. Ceux-ci étaient l'expression des changements intervenus dans le droit successoral coutumier sous l'influence du développement du nouveau type d'économie ; ils ont pris progressivement de plus en plus d'importance et ont brisé la pratique traditionnelle du droit successoral coutumier dans la région. Il s'agissait notamment de l'extension aux descendants de sexe féminin des droits successoraux sur les biens immobiliers, de l'extension des droits successoraux aux épouses sans enfants et aux parents de celles-ci, de l'élargissement des droits du père de famille à disposer de ses biens, de l'abstention de refuser un héritage en raison des dettes.

Dans le domaine des formes de succession, les traditions du passé étaient préservées dans leur ensemble, mais les changements dus au développement de l'économie capitaliste interviennent de plus en plus rapidement. Par la suite, bien que les traits généraux du droit coutumier continuent d'exister, la part des traits locaux importants augmente progressivement pour finalement devenir dominants et transformer la pratique traditionnelle. Il s'agit notamment du partage effectué du vivant du père, du partage par tirage au sort, en présence de témoins et par contrat ; de l'abandon des rituels religieux, accompagnant le partage ; des droits égaux de l'ensemble des héritiers en ce qui concerne le cheptel, le mobilier, la maison paternelle et les biens indivisibles ; l'apparition des testaments et des donations faits par écrit et par devant notaire.

A la suite de ces changements le droit successoral coutumier de la Bulgarie du Nord-Ouest décline de plus en plus. Vers le milieu du XX-ème sicle il avait pratiquement disparu de la région. Durant la collectivisation socialiste des terres dans les régions rurales (y compris le Nord-Ouest), la base économique du droit successoral coutumier – c'est-à-dire la propriété privée des biens fonciers – a été éliminée dès les années cinquante décidant ainsi également du droit successoral. C'est ainsi que pendant les années qui ont suivi n'ont survécu que quelques normes traditionnelles isolées, comme le tirage au sort, les dons offerts aux églises et aux monastères, mais qui ont un caractère occasionnel et ne jouent pas un rôle déterminant dans la vie de la société rurale.

Il convient de souligner que les caractéristiques que nous avons présenté du droit successoral coutumier de la Bulgarie du Nord-Ouest après l'indépendance, révèlent non seulement son originalité mais aussi son appartenance au droit successoral bulgare dans son ensemble. Nous avons en vue le fait que la culture régionale est "une partie de la culture de toute l'ethnie, qu'elle est sa réalisation concrète et qu'elle porte toujours les signes de la culture générale (ethniquement général) et des signes qui la distinguent d'autres cultures régionales dont l'"ethniquement général est dans la même mesure inhérent ». [37] Cette constatation permet de considérer que le développement du droit successoral coutumier en Bulgarie du Nord-Ouest après l'indépendance exprime non seulement la spécificité de la région et des localités de la région, mais aussi les normes générales auxquelles était soumis le droit successoral coutumier dans l'ensemble du pays.

Notes

[1] (Recueil d'usage du droit coutumier des Slaves du Sud) Zagreb, 1874. L'ouvrage est partiellement traduit en italien dans le volume signé par Paul H. Stahl et Massimo Guidetti, Le radici dell'Europa; il dibattito ottocentesco su comunità di villaggio e familiari, Milano, 1979, pp. 59-74

[2] S. Bobčev, Sbornik na bălgarskite juridičeski običaj, I-ère partie, vol. II Sofia, 1902; II-e partie, Sofia, 1915; III-e partie, in Sbornik za narodni umotvorenija, SBNU, fasc. XXXIII, Sofia, 1917, IV-e partie, in SBNU, fasc. XXXVII, Sofia, 1927.

[3] "Bălgarskata čeljadna zadruga", in SBNU, fasc. XXII-XXIII, 1906-1907, II-ème partie, pp. 1-207. – Une partie importante de cette étude a été publiée en traduction italienne par Paul H. Stahl et Massimo Guidetti, sous le titre "La zadruga familiare bulgara", in Il sangue e la terra, comunità di villaggio e comunità familiari nell'Europa dell'800,Milano, 1997, pp. 121-160.

[4] Bălgarskata..., p. 137.

[5] Živa starina, fasc. II, Roussé, 1892; fasc. IV, Roussé, 1894; fasc. VI, Roussé, 1907.

[6] Običajno nasledstveno pravo (Kritiko-istoriko-sravnitelno izsledvane văobšte i v sravnenie săs zakonoproekta za nasledovanieto po zakonu v osobenosti), Roussé, 1885.

[7] Ibidem, p. 23.

[8] Ibidem, p. 23.

[9] Zadrugata v zapadna Bălgarija"; in Dumi i dela. Finansovi i ikonomočeski studi; Sofia, pp. 66-93. – Cette étude, dans sa version publiée en 1887 (in Periodičesko Spisanie na Bălgarskoto knižеvno družezestvo) est publiée en traduction italienne dans l'ouvrage signé par Paul H. Stahl et Massimo Guidetti, Il sangue e la terra, pp.95-120.

[10] M. Andreev et Dimitar Anguélov, Istorija na bălgarskata feodalna dăržava i pravo, Sofia, 1972: M. Andreev, Bălgarskoto običajno pravo, Sofia, 1979: le même, Bălgarskoto običajno pravo, in Etnografija na Bălgarija, vol. I, Sofia, 1980, pp. 330-356: le même, Običajno pravo, in Bălgarska narodna kultura, Sofia, 1981, pp. 246-250.

[11] Fani Milkova, "Juridičeskite običaj i običajno pravo v bălgarskite zemi do kraja na XIX vek", in Bălgarska etnografija, fasc. 3, 1984, pp. 15-24. – Maria Manolova, "Običajat kato iztočnik na pravoto v Bălgarija, XV-XX vek", in Bălgarska etnografija, fasc. 4, 1984, pp. 3-13.

[12] Semejstvoto I semeno-rodstvenite otnošenija v Sredna Zapadna Bălgarija", in Kompleksni naučni ekspedicii v Zapadna Bălgarija – Trănsko, Brezniško, Kjustendilsko prez 1957 i 1958, Sofia, 1961, pp. 511-557: la même, "Semejstvoto istoričesko razvitie", in Etnografija na Bălgarija, vol. I, pp. 268-302: la même, "Semejstvoto", in Bălgarsksa narodna kulturan pp. 218-225.

[13] "Običajno pravo", in Pirinski kraj, Sofia, 1980, pp. 47-63.

[14] K. Dončev, Documents recueillis sur le terrain et conservés dans les Archives de l'Institut bulgare d'ethnologie appartenant à l'Académie bulgare des sciences de Sofia.

[15] Voir Chr. Gandev, Problemi na bălgarskoto văzraždane, Sofia, 1976, p. 466. – N. Levintov, "Agrarnye otnošenia v Bolgarii nakanune Osvoboždenia I agrarnyi perevorot 1877-1879", in Osvoboždenie Bolgarii ot toureckogo iga, Moscou, 1953, p. 196.

[16] Les informations que j'ai recueillies sur le terrain sont archivées sous les numéros suivants: AEIM, 2-III, 3-III, 17-III. Les citations dans le texte, les exemples tirés de différents villages, les témoignages de certains informateurs sans renvoi aux références, sont tirés de ces documents.

[17] Voir M. Andreev, Istorija na bălgarskata buržoazna dăržava I pravo, Sofia, 1980, p. 129.

[18] Journal officiel, n° 20, du 25.I.1890.

[19] Loi sur les compléments à la Loi susccessorale du 17.12.1889; Journal Officiel n° 29, du 6.2.1896; Loi sur les amendements et les compléments de certains articles de la Loi successorale, in Journal Officiel, n° 29, du 7.02.1906.

[20] Op. cit., fasc. IV, pt 121.

[21] Voir Andreev, Bălgarskoto običajno pravo, p. 231.

[22] Marinov, op. cit., fasc. IV, p. 139.
[23] Ibidem, p. 137.
[24] Ibidem.
[25] Ibidem.
[26] Loi successorale, art. 90.
[27] Dans la famille communautaire, caractéristique de la Bulgarie du Nord-Ouest encore bien d'années après l'obtention de l'indépendance, forme de transition entre la grande famille patriarcale (la zadruga) et la famille moderne, tous les biens étaient la propriété du père, chef du groupe domestique. Les droits étaient différents de ceux du chef qui, selon Amdreev (Bălgarskoto..., p. 201) n'était que "le gérant et le représentant de la communauté familiale".
[28] Les personnes interrogées à Doktor Yossifovo indiquent qu'après la guerre balkanique et la première guerre mondiale, il était devenu plus fréquent que le père donne au fils qui s'émancipe l'intégrité de la part qui lui est due. Mais la pratique dominante était que le fils qui quitte la maison paternelle reçoive une part inférieure du patrimoine que celle qui lui était normalement due.
[29] Loi successorale, art. 92.
[30] Filip Godičev, du village de Novo Selo, précise que lors du partage du patrrimoine dans leur famille, lui et ses frères avaient signé un contrat, signé également par deux voisins appelés en témoins; le partage avait eu lieu après la mort du père. Le contrat n'avait pas été certifié. Ce n'est que plus tard, à la demande de l'un des frères que le partage avait été légalisé au tribunal.
[31] Dimitar Ivančov de Kameno Pole se souvient qu'un habitant de son village avait tué son frère pour qu'il ne puisse prendre aucune part du patrimoine, car sa femme était sans enfants.
[32] Au village de Kameno Pole par exemple, "durant de longues années" des mûriers avaient été exploités par une famille alors qu'ils se trouvaient sur un terrain ne lui apaprtenant pas. Dans la cour de Djoudjov il y avait les mûriers des Varbančov; les Yankov cueillaieint les fruits des mûriers se trouvant sur le terrain des Vassilov. Les propriétaires des mûriers utilisaient les fruits en cédant "comme convenu" une partie de la cueillette au propriétaire du terrain.
[33] Ivan Yolov de Kameno Pole se souvient du vieux Lacho Pénine: "Il partage son bien et le lendemain une autre idée lui vient; il va chez son fils et modifie les parts; mais les fils ne sont pas contents, car l'un a bonifié son terrain et l'autre pas".
[34] Marinov, op.cit fasc. IV, p. 135.
[35] Ibidem.
[36] Gueorgui Filipov de Doktor Yossifovo se souvient qu'au temps de sa jeunesse, le vieux Ivan Popenkov avait bâti une fondaine au lieu-dit de Stratimir, "avec ses propres moyens, pour laisser un souvenir". Ivan Topalski de Stoubel raconte que l'oncle de son père, "père Ivan", avait fait don de son terrain au moanstère situé non loin du village afin que "les moines prennent soin de lui". Le même temoin se souvient aussi de Petko Matsov qui avait aussi "fait don de ses terres au moanstère et était devenu moine, pour que les religieux s'occupent de lui pendant ses vieux jours".
[37] S. Genčev, "Problemăt za obštoetničnoto i regionalnoto v duhovnata narodna kultura", in Izvestia na Bălgarskoto istoričesko družestvo, 1977, vol. 31, p. 263.

CULTURAL CHANGE AND SOCIAL MEANINGS TO THE ROMANIAN PEASANTS FROM LAPUŞ [1]

Ştefan Dorondel

We hear much these days about political and economical modernisation...but little about religious modernisation. When not ignored entirely, religion tends to be viewed either a rigidly archaic obstacle to needed progress or a beleaguered conservator of precious cultural values threatened by the corrosive powers of rapid change. Little attention is paid to religious development in and of itself, to regularities of transformation, which occur in the ritual and belief systems of societies undergoing comprehensive social revolution. We expect the religion to prosper or decline; we do not expected to change (Geertz 1973b: 170).

Among the age-old traditions and cultural behaviours to be found in many Romanian villages, the funeral rituals and cults of the dead are the most resistant to change. R. Huntington and P. Metcalf have pointed out that to the most of the world's cultures, death is much more profound a mystery than other 'rites de passage' such as marriage or initiation (Huntington, Metcalf 1979: 13).

This paper will trace the ways in which certain cultural behaviours may change, both in form and in content. Such questions are interesting in the village of Lăpuş, as most of its inhabitants are Orthodox and maintain a strong sense of ethnic unity. (There are only 40 Greek Catholics families). In addition, the Hungarian people from Lăpuş have always been in the minority[2], though at one point there were grater numbers as evidenced by their graveyards; however, at present, only eight Hungarian families remain. This analysis was made after a period of one-year fieldwork on village.

On the November 8^{th}, the day of Archangels Mihail and Gavrilă the people from ă Românesc (Romanian Lăpuş), a village from Maramureş District in Northern Transylvania, celebrate the Lighting (*Luminţ iile*). This ceremonial is dedicated to the cult of the dead persons, which is very important in the Romanian area (Popov 1995: 137 apud Mesnil, Popova 1997: 73). One or two days before the ceremonial somebody from the family, usually a woman, must go and tidy up the family grave. It is no accident that the women have the most important roles in the fertility and death-related rituals, and this subject shell be discussed further below.

In the morning, of November 8^{th}, the priests perform the liturgy in both of the churches [3] of the village. Beginning at 2 p.m., the people go to all three of the village cemeteries to visit the family graves. If there are more than one family grave, people will walk from one to another; they never neglect any family graves. What is more, a women told me that if people notice a grave with no visitors, and they know that the person buried there was a good man or women, they will go to that grave and give alms as if it were for a

member of their own family. I must mention that such a celebration is also a good opportunity for all of the family members living in the city to return home to the village, to meet with their relatives.

People bring flowers, bags filled with sweets, *pancove* (a kind of donut) and fruits to the cemetery. They also bring a bottle of brandy (*palinca*) to be drink by the adults. People who have flowers in their garden pick the most beautiful ones to be taken to the graves, though this is not a fixed rule, as some graves already have flowers planted around them. Still, I observed that almost every family member had some flowers in their hand. This behavior can be explained partly by its symbolic efficiency. It appears that people want to bring something to their ancestors' graves that would remind the dead people of the back yards of their own homes. However in the region of Maramureş, which is a unit ethnographical area, there is also a certain unconscious connection between death and the vegetation. This is particularly evident in the wailing's, which use a strong metaphorical language in relation to vegetation. The following is an example of a wailing, collected from another village in Maramureş, that could help to explain the symbolic behaviour analysed by me:

Bucură-te tintirim
Că mândră floare zinim
Aici să o răsàdim.
N-o răsàdim să-nflorea
O-ngopăm să putredea.
N-o răsàdim ca să zie
Fàr - aicea să ràmâie.

Be glad you cemetery
A beautiful flower we brought to
Her into you to planted.
We are not planted to bloom
But we buried to rot.
We are not planted to come home again
But here to stay. (Kligman 1998:140).

We may note that the corpse here is identified with a flower that is planted into the gravesite.

When they arrived at the grave, the women put lighted candles around the crosses, and then the children are called to receive the sweets and the donuts (*pancove*). These items, as well as the brandy (*palinca*) are intended to give alms over the grave, for the souls of the dead people from particular grave. Some of the families who want to bless the cross [4]call the priest to the grave. He will say a short prayer and sprinkle *aghiazma* (holy water) to bless the grave. I observed that the wealthier families called the priest on their grave to say a short prayer for the items being given as alms. At any rate, the priest gives his blessing from the mourning liturgy or to the liturgy kept in the porch of the cemetery's wooden church.

Wherever this blessing is made the dead people (i.e. the ancestors) must be remembered. One woman emphasised to me that is a very important element of the ritual.

People must take a genealogical list (*pomelnice*) containing all of the names of their ancestors (*Moşi*) to be read. Moşi, is a pre-roman word (Russu 1981: 360) meaning grandfather, ancestors, an old man, with a connotation of the founder of a family. The alms for the ancestors are given through the agency of the children, who have become the mediators between the dead ancestors and the living family members.

An additional aspect should be revealed: one very important place for transmitting cultural patterns across generations, from the parents to the children, is in the children 's education. Anthropologists label this process socialisation (Williams 1983). On one hand the adults can be certain that their own culture will be passed through the generations, and on the other hand they will be able to preserve the memories of their parents, grandparents, and great grandparents. Their children will also learn the value systems of the society in which they live by imitating their elders. In such way the individual family can help the entire society to preserve certain values (Bell, Vowel 1968: 19). All of the villagers who provide the information remembered the ways in which they came at the cemetery to receive sweets, fruits and *pancove* over the graves.

The adults drink a traditional brandy called *palinca,* made from plums, apples, peaches or wheat (in this last case is called palinca "from food"). This alcohol beverage is 50 degrees and could be found in every village household. Those villagers who are not satisfied with the quality of their own *palinca* for the special ceremonies (as this one it is) may buy some from the people who produce this drink at a higher level of quality. In any case this *palinca* should conform to a high standards in order to be used in religious ceremonies.

At every celebration in Lăpuş related to alms, wedding or funerals, villagers used this beverage only. It is a rare occasions to see wine on the table[5]. The palinca is drunk with a single glass, no matter how many people are present, and the host is expected to drink first, according to the cultural and social definitions of good manners in this region. Usually the women do not drink the palinca; they tend to prefer beer bought from the shops. According to some anthropologist, "*what you drink, how you drink, when, how much and with whom drink may evoke diverse responses in different cultural settings*" (Gefou - Madianou 1992: 2). In other words, drinking alcohol is a cultural activity usually associated with masculinity. The Lăpuş case is no an exception to this generalization. At the village pubs one can find only men drinking inside. However the Lighting ceremonial represents a special occasion; it is a time of celebration when ordinary behaviours are replaced with different ones and women are allowed to drinking together with their husbands, brothers or fathers although still not in the same quantity as the males. This behaviour could indicate that during the celebrations there exists certain equality between males and females. In everyday life, the males has a higher social role that the females within the community. But in the framework of a ritual (any kind of ritual) women have an exclusive role. The meeting of the family at the ancestors' graves has equalised their relations, in a way. From the symbolic point a view the ritual drinking at the grave could be called a "spiritual intoxication"[6] that the participants pass through, a transcendental behaviour, a kind of projection to the world of ancestors. This interpretation could be supported by the fact that in the Meal of the Ancestors (*Masa de Moşi)* three days before Easter, even when all of the food is served without meat or anything related to animal

products, people are allowed to drink this alcoholic beverage The palinca is ever blessed by the priest.

People remain around the gravesites until the candles burn out and daylight is gone (see photo). At 9 p.m., the cemetery is still filled with lighted candles and people are drinking and talking. When night-time comes people go back to their homes to eat and drink with their relatives. This occasion provides an opportunity for the relatives to spend some more time together.

This ceremonial began in 1962 when an older priest named Racolţ ea became the priest in the Church of the Hill. One day, after the liturgy, father Racolţ ea ask the people if they wanted to come to the cemetery with light candles, on the day of Archangels Mihail and Gavril. When I asked one man if the people agreed he told me that they did so happily. People from the village come to the cemetery now in the same manner that they did so in the beginning days of the tradition. It is a very important day, according to this informant, for both Orthodox and Greek - Catholics (Pătruţ Ioan, born in the village in 1933). Nobody could remember any opposition to the proposal of this celebration. Father Iuga, from the Church of the Marsh[7] was even more enthusiastic about the idea, and all of the people from his parish participated as well.

I must say that this ceremonial does not come out of anywhere; a very similar ceremonial takes place three days before Easter, on a Thursday. Romanians call this day Great Thursday (*Joia Mare*). In all of the regions of the country, Maramureş not an exception, there exists different rituals dedicated to the remembrance of ancestors and of dead (see St. Dorondel 2000a). In almost every area of the country, even in the cities, the neighbouring children are called together to receive the *colăcei* or *pupi* (small knock-shaped loaf of bread), fruit and a cup of water, for the thirsty dead people. In addition, a feast called The Meal of the Ancestors takes place in the porch of the wooden church from the cemetery. Rich people generally provide the food, and even today there still exists a long oak table designed for the poor men to sit and eat. The rich people called *gădaci* (a Hungarian words meaning owner, master, and wealthy men) thus had to maintain their social status within the community. The food during fasting days consists of stuffed meatless cabbage rolls (*sarmale*), donuts, knock-shaped loaf of bread, pancakes; and the drinks are palinca and wine. The priest blesses the Easter bread and wine in the morning. The Easter bread, for the Christians represent the body of Jesus Christ, and the win represents His blood. It is for this reason that people drink wine in addition to palinca at this meal, serving as a kind of identification with Jesus Christ, in body and in spirit. About forty or fifty years ago, an important cultural innovation occurred. Originally, a single wealthy man from the village provided the knock-shaped loaf of bread and the wine to be blessed for the Eucharist. All of the members of the community passed in front of the small wine - barrel and basketful of knock-shaped loaf of bread, taking a small sip of wine and a little piece of bread. In the last forty - fifty years, however, people have been coming with their own wine and bread. There are several reasons for this change. For one, there are now to many people in the village for one man to provide for all of them. In addition, the priest from the Church on the Hill no longer agreed with such a practice, as the economic and financial status of the villagers had

changed, and much ritual disorder was created by the people who crowded around the food and drink (Şerban 1999).

In the olden days, I was told people ate potatoes, beans and *tocmaji*[8] at the Meal of the Ancestors. But most likely they were referring to the Meal of the Ancestors during the Sunday of Resurrection, at the end of Lent when people are allowed to eat any kind of meat. The same people who participate at the Meal of the Ancestors on Big Thursday will participate in this other feast as well, which also takes place on the church porch.

Tocmaji is the favourite food of the villagers from Lăpuş but it is only found in circumstances related to the celebration of the Dead. This is due to economic factors, as they have to sacrifice at least one sheep for these types of feasts. It is possible that the sheep meat has a symbolic meaning. At funerals, a live sheep is given over the grave before the corpse is buried. If the family has no sheep they must purchase one in order to respect this ritual. There is no apparent rational explanation for this behaviour. In other cultural areas from Romania (Wallachia, Moldova) a hen is passed over the grave or over the coffin instead. However, there could be an socio-economic explanation for the use of the sheep: as one of the most important trades in the village is that of the shepherd. Additionally there are symbolic explanations, which does not necessary exclude the economic explanation and perhaps even complements it (Bloch, Perry 1994: 6). Ethnographers from late 19th century recorded this ritual and noted its significance. People believed that the sheep leads the soul on its way to the other world, performing a psychopompic role (Ciauşanu 1914: 223). Today this explanations no longer to be found, and the only answer is that *the sheep is a clean animal* (Perta Maria, born in village in 1932). The belief in this quality of the sheep could be an unconscious attempt to maintain its role in the cultural traditions[9].

As in the case in the Lighting ceremonial, on the November 8th the women prepared the meal and help set the table. The fact that women are the main social actors in this ritual is not an accident. In all the religious celebrations that I participated in over the course of a year, females participated in a larger number. They were also predominantly present in the funerals and feasts related to the cult of the dead. It has been proved that there is a strong symbolic link between women, idea of fertility and death, not just among the peasants from Maramureş or other areas of Romania or Hungary, but for a large cultural areas in the rest of the world as well (Bloch, Perry 1994; Needham 1969). For the Romanian peasant community we can speak about a *femininity of death*[10].

If we were to make a comparison between the two ceremonials described above, except the date and the Meal of the Ancestors they are very similar. The two ceremonials evolved independently of each other over the course of 25 years. It seems that people gradually lost their interest in the Meal of the Ancestors, beginning in the years of 1987 to 1988. Of course, one of the reasons for this could be the economic problem from the communist period. Only a few older women who could not completely give up this tradition were present this year at the Meal of the Ancestors[11] (see the photo no. 6). The fact that most villagers had given up on the Meal of the Ancestors has a very symbolic significance. In almost all of the peasant communities of Romania, Great Thursday is a very important day. It serves as an opportunity for living people to establish contact with the community of dead people. From a psychological and sociological perspective, these religious practices form the

base of their feelings that they belong to a certain community (Bradbury 1963: 129). This change in attitude signifies that such feelings have been transferred from one celebration to another.

We have seen who played the most significant roles in this cultural change; we now must determine the precise patterns of the change itself. On the 1st of November the Catholic Hungarians celebrate the day of the Dead (*Halotah Napja*). What is interesting is that the Hungarian Protestants participated in this celebration as well. This account is based on our participation in the ceremonial[12] in the village of Zăbala, Covasna district (southeastern part of Transylvania). This village has 3.600 persons (1250 households) and it is a multi-ethnic, and a multi-religious one, consisting of Romanians (Orthodox), Hungarians (Catholics and Protestants) and Gypsies (Catholics and Protestants).

This day is dedicated to All Saints, according to the religious Catholic calendar. But in the middle of this day a liturgy is held on the Catholic Church. The Liturgy begins with the words: *Lord God to forgive them* referring to the souls of the dead. After the liturgy, the participants go outside, and form a procession in front of the church (see the photo no. 4). Leading this procession are the young people who helped the priest to hold the service (ten children under the age of fourteen). Behind them are the priests followed by the other participants. The procession arrives at the cemetery at around 3 in the afternoon, and there the priest says another short prayer. This prayer ended with the words: G*od Lord rests them in peace*. This short prayer is made over a large cross about two meters high. In past times this high cross-divided the cemetery between the Catholics and the Protestants. But today people do not pay attention to this division and burials are made according to domestic criteria and not those related to religious affiliation. After this prayer, people go to their family graves to light candles and leave flowers (see photo no. 7). Only the Catholics, however, go to pray over the family grave; the Protestants do not. People told us that usually the priest is called to give a short prayer over the Catholic graves, but we did not observed this behaviour which possible could have been due to the rainy weather at the time.

Although the Protestants participate as well, they are absent from the church service and the priest's prayer at the high cross in the cemetery. More interesting is that the few Orthodox Romanian from Pava[13] village also participated in this celebration. In other times this village did not belong to Zăbala, but today it does. The Protestants and Orthodox people go straight to their family graves. For the Protestants, this is an opportunity to meet with their relatives (Suzana Bende, Protestant, born in Zăbala) but also people from the village or from near by villages. Miklos Sido (Catholic, 81 years old, born in the village) told me that many relatives come from cities far away from the village (for example, Timişoara, over 500 km away). When I asked people what they talked about when they meet around the family graves; they told me that generally they gossip, speak about the latest news and what happened to them recently.

In the instance of marriage between members of different religious faiths[14] the family will visit the graves of the relatives of both the husband and wife. There is no precise rule which ones to visit first, only usually it is a matter of distance, as the nearer graves are visited first. It seems that they prefer to visit the graves of the closest relatives such as the mother or father, before going to the graves of the most distantly related family members.

Most likely the large number of marriage between members of different religious faiths, was important for both Protestants and Orthodox participants at this celebration. For instant, at the grave of Orthodox Romanian women who had been married to a Hungarian man, her family comes every year, on the 1st of November to light candles and leave flowers.

Never under any circumstances, however, do participants of this celebration consume food at these graves. But there do exist other gestures, attitudes or rituals within this context that could be considered to be included in the framework of popular religion. Among the Hungarian peasants can be heard the wailing, performed exclusively by females (Fel, Hofer 1969: 220) as are the alms taking place after the funerals. On the 1st of November, the relatives visiting from far away are usually invited to dinner, though it is a festive dinner more than a ritualistic one[15].

Comments. A comparison between these two celebrations, The Great Thursday Meal of Ancestors and the Lightings, shows us an important cultural change. Within the process of cultural modernisation in the village of Lăpuş this cultural change have an important role: step by step they have lead up to the Meal of the Ancestors[16]. Once this was considered as a commensuality, as a meeting between family and dead ancestors. Now it has been replaced by a more intimate service, very close to the catholic ceremony. The first step leading toward this cultural change was the abandoning of the custom of having a single man provide the bread and win for Eucharist. This was happened in the 50's. The second step was to perform the Lightings in the same way as the catholic ceremony. Finally, the third step was to reject the Meal of Ancestors. We can talk about a "rationalised" ritual (in Max Weber's terms). On the 8th of November the charity consists only in a cup of brandy for the adults and some sweets and donuts for the children. We can also notice a more simplified ritual. It seems to happen what Max Weber called "the disenchantment of the world".

To understand what kind of new circumstances create new attitude, we have to analyse both symbolic and social level. Concerning the symbolic level this innovation implied that the local ethos was open to cultural modernisation because before 1947 all of the villagers had been Greek-Catholics. After 1990, people did not returned to their beliefs. Although, they're religious behaviour demonstrates the strong ties to the old belief system. They continued to use old Greek-Catholics prayer books, and in the Swamp Church a statue of Jesus Christ is laid [17] on a table. One of the major cultural patterns in the village is linked by the pilgrimage[18], a Catholic religious behaviour. This commensuality was replaced with a model closer to the one found in the Catholic ceremony. It seems to me the community was mentally prepared to change their old religious behaviour with another one, more simplified, very close to the catholic ceremony. For this reason, when father Racolţea proposed a new date for celebration, with a new meaning, there is no record of any opposition among the inhabitants of the village.

The Meal of Ancestors was based on an old social structure. The *nemeşi* and the serfs as social structure disappeared after 1848. Sometime, we cannot precise when, the word *nemeşi* was replaced with a new one, meaning the same thing: *găzdaci* (a Hungarian word meaning owner, master, and wealthy man). This was a way to preserve a mechanism of social regulation within the village[19]. The relations inside the group were, in this way, maintained.

The skeleton of a feast is very strong related to the social and economic structure of the community. When a social and economic change occur, it is reflected in the structure of the religious celebration. After 1945 when the communists have come to the power, the collectivisation (finished it in 1962) meant equalisation among the people from the villages. The wealthy families have been arrested and all their land was passed in the state property. So, after these years there was no social status to be supported providing food and drink. People get use with the idea that everybody should bring food and drink for the Eucharist and for the Meal of Ancestors. Thus, this pattern is one of the most important and could be observe it to all celebrations during a year. But now it is fundamentally changed. Everyone who wants to make charity, for the soul of dead people, bring some donuts and some *palinca* as is happened at the celebration of the churches from the village. But nobody was able to provide food and drink for all the community. When some changes occur within the social structure, a discontinuity occurs also in the symbolic level. C. Geertz's study about funeral rituals in Java and the social transformation which affected the symbolic level of a small community is a good prove of a way of emergence of social and cultural conflicts (Geertz 1973). What happened within the Lăpuş community, when social changes occur, was the capacity of one community to avoid the cultural conflicts. Giving up to the Meal of Ancestors meant to adapt to the new social changes.

After 1990 inexorable internal changes within the village, the possibility for the young people to work in Hungary and Germany, apparition of a new political and economical leaders and some new celebrations –for example the Day of the Heroes[20]- have made even more difficult maintenance of old cultural patterns.

Also important in paving the way for cultural innovation was the fact that out of 1300 households in the village, 502 of them had at least one member of the family with a salary from non-agricultural jobs. This fact is extremely important because, as it is commonly known, cultural changes are difficult to achieve within groups of people with a prevalent agricultural economy (Herskovits 1952). Still another possible explanation for this cultural change is the absence of the *identity dissidence* both confession and ethnic (Şerban 1999). The ethnic and cultural identities were not emphasised in such rituals and neither were they intended to stress or to prove ethnic identity of the participants involved. As happened with Romanians minority from Zăbala. They preserved all the funeral rituals as an important mark of their cultural identity.

On the other hand, humans need to establish a significance to any new ritual - after all the humans need to live in a fully significance world – and certain gestures such as the food and drink passed over the graves, help to maintain this significance. This gesture of passing something over the coffin or the grave, is one of the most widespread of customs in Romanian peasant communities and it is tied to beliefs in the symbolic efficiency of the gesture.

In conclusion, it can be stated that the opening of the local ethos for cultural modernisation, especially in a domain such as funeral celebration, which are psychologically sensitive events and generally resistant to change, it is actually the modernisation of society it self that helped to instigate his change. This phenomenon should prove no exception in the future when we may come to expect further cultural changes as well.

Notes

[1] Research Support Scheme/Open Society Institute, Prague financially supported this research, within the research project (1998-2000) *Community Structure and Religious Feasts in two villages of Romania.* A preliminary paper was presented at the International Workshop "Perceptions of "Modernities": Emergence of Political Modernity, Social Transformation and Ideologies of Modernism in Central and Southeast Europe in the XIX-XX Centuries" organized by Central European University, Budapest, Budapest, 28-30 May 2000.

[2] The Hungarian people came to this village probably in the early 19th Century when some non-ferrous metal mines were opened in Băiuţ and Groşi, two villages near Lăpuş. Also, in the middle of the 19th Century iron and steel works were opened which needed high quality handwork (Paşca 1997: 28). A small village called Târgu-Lăpuş, 15 km far from Lăpuş and other settlements around the village (Dămăcuşeni for instance, is a village which even today has a Hungarian majority) are revealed in the medieval documents to have had a Hungarian majority.

[3] The village has two new churches made of stone: The Church of to Marsh and the Church up to the Hill. The third church was made from wood, probably built it in the 17th century. It is placed in one of the graveyards and has been declared a historical monument. This church has no priest, but for the most important religious celebration in the village a priest goes there and performs the liturgy.

[4] The blessing the cross is performed when old cross is replaced with a new one. This celebration is a good opportunity to change the old cross. This is also a new occasion to read the *pomelnic* . This is a list with all the dead family members, both of women and her husband's relatives. It serves as a kind of genealogical evidence for 3-4 generations (Constantin 1996: 74).

[5]This beverage is consumed because it is produced in smaller quantities and poorer qualities. This is due to the soil and the temperature of air.

[6]This phrase belongs to D. Gefou-Madianou, *Ibidem*, p. 14.

[7]The village is divided in two parts: the *nemesi* are (in Hungarian language *nemes* means somebody from high society famous, very well known man) and *iobagi* (serfs). Today this division could be found it only in the language and it is not reflected in social reality.

[8]*Tocmaji* is a kind of soup with sheep meat. It is a traditional meal during the alms of the dead people. If the guests and average alms mean 150 persons, know that there are no tocmaji at meal they do not even go to those alms.

[9]My interpretation derived from Linton's theory. He pointed out that cultural answers of a society could be divided in *emergent answers* which involve a certain effort to solve the problem and certain level of understanding and *fixed answers* which are automatic and produced on an unconscious level (Linton 1968: 125).

[10]I tried to prove in one of my studies this symbolic connection between women, fertility and death (Dorondel 2000b).

[11] I. S. Şerban, the leader of our research team, participated in the last ceremonial from the Big Thursday, 9 of the April 1999.The description and some of the final interpretations belongs to him.

[12] The fieldwork I have carried out with I. S. Şerban

[13]The Romanians from Pava have a common cemetery with Hungarians who are Protestants and Catholics. The entire village consists of around 300 families. Only a few of them are Romanians.

[14]Within the Zabala we found 129 marriages between different religious faiths for the years spanning 1950-1998: 92 between Hungarians, Protestants and Catholics, and 37 marriages between Orthodox and Protestants. I have to say that the number of this kind of marriage is larger because we

could not see the marriages registered in the book from the Catholic Church. We were able to count only the marriages registered in the marriage book from Protestant and Orthodox Church.

[15]There is a big difference between festive meals and ritualistic ones, and it is very important for the present paper to understand these differences. The latter one is supposed to be, even unconsciously, supported by a religious ideology where all the gestures have a particular significance. The festive meal has no significance, only the joy of being together with family friends or neighbors.

[16] At the last Great Thursday (April 1999) only few old women participated. They could not give up to the old tradition accusing young people that they forgot their traditions (see the photo no.6)

[17] Within the Orthodox Churches this is a kind of heresy. This church was built in the 50's.

[18] This topic was analyzed in a paper presented at the International Conference in Sofia, September 2000 (*Pilgrimage, Ideology and cultural identity in a Transylvanian Village*).

[19] Almost everywhere the cult of ancestors is related to the mechanism of group solidarity assertion.

[20] This is a holiday dedicated to the dead soldiers in the Second World War but it is rather an ideological celebration then a religious one.

References:

Bell N. W., **Vogel** E. F. 1968

. "Toward a Framework for Functional Analysis of Family Behavior", in N. W. Bell, E. F. Vogel (eds.)1968. *A Modern Introduction to the Family*. New York, London: The Free Press, Collier-Macmillan Limited.

Bloch M., **Perry** J.(ed.) 1994.

Death and the regeneration of life. Cambridge: Cambridge University Press.

Bradbury R. E. 1963.

"Fathers, Elders and Ghosts in Edo Religion" in Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London, New York, Sydney, Toronto, Wellington: Tavistok Publications.

Ciauşanu Gh., 1914.

[2]*Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă* (The superstitions of Romanian people compared with other old and new people). Bucureşti.

Constantin M. 1996.

"Cultul moşilor la români. Tradiţie şi istorie" (The Cult of Ancestors for the Romanians. Tradition and History). *Revista muzeelor* 4: 72-76.

Dorondel St. 2000a.

"Apa în cultul morţilor" (The Water used for the Ancestor's Cult). *Studii şi Comunicări de Etnologie* Sibiu 14 (in press).

Dorondel St. 2000b.

"Structura lumii de dincolo în imaginarul ţărănesc". *Buletinul Institutului de Studii Sud Est Europene* (in press).

Fél E., **Hofer**, T. 1969.

Proper Peasants. Traditional Life in a Hungarian Village, Viking Fund Publications in Anthropology, No. 46.

Gefou-Madianou D. 1992.

"Introduction: alcohol commensality, identity transformation and transcendence" in D. Gefou-Madianou (ed.) 1992. *Alcohol, Gender and Culture*. London & New York: Routlege.

Geertz C. 1973a.
"Ritual and Social Change: A Javanese Example" in C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*. Basic Books: 142-169.

Geertz C. 1973b. "
Internal Conversion" in Contemporary Bali" in C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*. Basic Books: 170-189.

Herskovits M. J. 1952.
Economic Anthropology. The Economic Life of Primitive Peoples. New York: The Norton Library.

Huntington R., **Metcalf** P. 1979.
Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual. Cambridge, London New York Melbourne: Cambridge University Press.

Kligman G. 1998.
Nunta mortului. Ritual, poetică şi cultură în Transilvania (The Wedding of the Dead. Ritual, Poetics and Culture in Transylvania). Iaşi: Polirom.

Needham R. 1969.
Structure and Sentiment. A Tast Case in Social Anthropology. Chicago: Chicago University Press.

Paşca V. V. 1997.
Lăpuşul Românesc. Monografie 1231-1848. Târgu Mureş: Mica Doris.

Popov R. 1995.
"Za prazničnata sistema na bulgari i vlasi". *Bădgarska Etnologia*, apud M. Mesnil, A. Popova, 1997. "Les eaux-dela du Danube", *Ethnologia Balcanica. Journal of Balkan Ethnology* 1: 61-85.

Russu I. I. 1981.
Etnogeneza românilor. Fondul autohton traco-dacic şi componenta latino-romanică (The Romanians ethnogenesis. The Native Thracian-Dacian base and the Latino-Romanic component). Bucureşti: Stiinţifică şi Enciclopedică

Şerban I. S. 1999.
Research Report in the project framework: *Community Structure and Religious Feasts in Two Villages of Romania* (manuscript).

Williams T. R., 1983
Socialization. New Jersey, Prentice-Hall.



Celebration - photo I. S. Şerban

THE ROLE OF YOUNG PEOPLE IN CULTURAL CHANGES IN VILLAGE COMMUNITIES

Zoja Karanović
Vesna Katić

Introduction.

Ethnology is a rare social science whose growth has led to a disharmony between its subject of study and its theoretical and methodological apparatus for following changes in the sphere of social life and customs. Changes in traditional culture (which often remains undefined and obscure as a romanticised and idealised past) have been dealt with in ethnological studies mostly as their research subject, but to a lesser degree, as an object of observation. [1] For a long time, originality, authenticity and antiquity [2] have been the basic guidelines of ethnological studies, and for this reason there has not always been sufficient interest in changes occurring in folk life, society and culture. In the past the changes in traditional culture took place slowly and successively, which has also contributed to a slow development of the theory and methodology for following and studying these problems, so current and sensitive today.

A good knowledge of tradition is fundamental for an ethnologist and his future work, but an orientation solely toward the past and disregard for current changes in popular life and culture would remove ethnology even further away from ongoing events taking place in the present.

Culture, as a way of life in the traditional village, is an authentic creation which joined the village community into a relatively closed, autochthonous whole. The integration of the village into the global structure of society and the influx of urban elements has disunited and disintegrated the village as a self-sufficient cultural and social subsystem. Changes which have occurred in the post-war period, in the daily life and culture of the Yugoslav village are often laconically described as « rapid and stormy », without any real desire of possibility of studying their causes, course, exponents, and consequences. Today's villages are, as a rule, said to be urbanised, industrialised and modernised, without any deeper analysis into the scope and mechanisms of the changes and without any attempt to discover the essential and hidden as opposed to the superficial and manifest. It can easily be seen that tradition is disappearing and being lost, but it is often forgotten that tradition is also advancing and creating new forms in keeping with the new conditions.

Traditional village culture, frequently needlessly mythologised and schematised, has given way to the contemporary village culture, « urbanised and modernised », caught up in « rapid and stormy changes ». A newly coined statement substitutes an old fallacy.

Contemporary village culture should be seen as the result of acultural processes of various kinds and intensities, dependent of the regional, socio-ecojnomic, historical and ethnical characteristics of the given environment. The basic motivating forces of change, organisation, industrialisation and modernisation are merely general civilisation trends which have permeated, in various way, the village community and its culture

causing significant changes in its way of life, in general. Aculturalisation is considered here a dynamic, two-way process between the village and the city, which induced changes and effects on both sides, though, at present, it would seem that the influence of the city is the more prominent one. The clash between urban and rural, traditional and modern in the daily life and culture of the village affects the consciousness and behaviour of the inhabitants and causes new demand and values. The fine an sensitive problems in the Yugoslav village arising from a loss of the old and the acceptance of a new way of life are unique experiment under way at the present moment and deserve greater attention from ethnologists.

This paper will deal with only one manifestation of these changes-the content, forms and manner of gathering of young people. These have changed significantly from the circumstances of traditional culture to the cultural conditions, which characterise the contemporary village. The difference in how leisure time is spent, in amusements and the like, stem from the essentially different position of young people, that is to say, from the changes which have occurred in their status in the family, society and education.

On the one hand, so-called authentic, relatively isolated and integral traditional culture has a pronounced integrative function, which links the members of a village community into a heterogeneous local entity. The re-establishing and reaffirming of inherited behaviour norms and values (which in the traditional village accompanied an individual from birth to death) represented, on the other hand, an important function of traditional culture, which provided for the continuation of a certain way of life. Young people played an active part in them, participating, thereby, in the reproduction and continuation of a traditional heritage.

Though life in traditional Vojvodina villages [3] has not been sufficiently studied but, most often, mentioned in passing, indirectly and sporadically, from the works that have been published and from field studies of our own, it is possible to reconstruct the forms of gathering of young people before World War II.

Ritual gathering of young people in the traditional village.

Socially verified assemblies of an initiational character marked the gradual acceptance into the society of adults, in the traditional Vojvodina villages. These marked the transition from childhood to young manhood and young womanhood. When girls, for instance, began to take their place in the *kolo* dance, when they began to go for strolls on the *korzo* promenade and to swing on the *ljuljačke* swings [4] or change their hairstyles (in Bački monoštor when « they draw their plaits onto their foreheads » [5]) or to dress differently they drew attention to those around them that they were of marriageable age. At the same time, the young people who began to join in the kolo dances were in some places, such as the Her villages, given different names – *šiparac* and *šiparica* (teenager) [6], which indicated that their social status had changed. Earlier their elders used to term them *školari* (schoolboy, schoolgirl) and *čevrgovi* (teenagers), as can still be heard today in some villages of the Šajkaš region. [7]

The period of young manhood or womanhood was by present standards a relatively short one, for young people married early. Girls after the age of twenty and boys after the age of twenty-two were already considered too old for marriage.

During their time of young manhood and young womanhood, the young had a particularly important role to play in the traditional village. It was reflected in the

perpetuation of certain agrarian-cattleraising rituals, occult in nature, important for the wellbeing of the entire community. This was especially evidenced by a series of fertility rituals, which in time became linked to certain Christian holidays, but their roots remained, primarily, unmarking the cyclic changes in nature.

In this way, in the wintertime, especially for the winter solstice an important intermediary role was allotted to young men on behalf of the entire community for the purpose of providing fertility. In masks they used to make the rounds of the villages in Vojvodina with wishes for the wellbeing of each household. These wishes were expressed by the set poetic texts of Christmas songs called *korindanske pesme*, such as the following one:

Božić, Božić, bata,
Nosi suva zlata,
Da pozlati vrata.
I od boja do boja,
I svu kuću doikrova. [8]

(Brother Christmas, brother Christmas/Brings pure gold/To gold plate the door/And from floor to floor/The whole house to the roof/.

By singing these songs, the young men wished each household a good harvest and a multiplying of livestock. They took on themselves the role of mediary between the human and divine again when at the old end of the holiday season they « chased » Christmas away riding masked on their horses.

Similar examples cal also be found from springtime and summertime rituals. On these occasions young people once again played a leading role, but in this case young women more than young men did. These old pagan holidays, most often connected with the equinox and summer solstice were devoted, basically, to a fertility cult and became christianised later.

The main participants in these rituals of may queens and Midsummer called *kraljički, lazarički* and *ivanski rituali*, as well as in the *dodola* rainmaking dances was young women. At that time, on behalf of the entire community, they performed certain activities.

The queens called *kraljice* [9] and *lazarice* [10] dressed in appropriate clothes would make a round of all the houses in the village. They would perform prescribed actions and songs which were supposed to foster fertility and vegetative growth, as is especially evidenced by their words to the mistress of the house, when the young bride in the procession would lift a chair up high and say: « May your flax grow so high ».

Ritual flower picking and wreath making on Midsummer Day also established the connection with fertility and growth, with which the young women deck the stables, the storehouses and the kitchen doors. [11]

In addition to these rituals dependent on the season, an important form of ritual gathering of young people in Vojvodina were, during the dry season, the dodola rainmaking dances. As in the previously mentioned rituals, in this one, as well, the actions, objects and songs were special to the occasion, strictly prescribed and their function was also to foster fertility, as can explicitly be seen from the following text:

Mi imedo preko šora,
A oblaci preko neba.
Ko dodolu ne dariva ;

Pšenica mu ne rodila ! [12]

(We cross the streets/The clouds cross the skies/Who do not give rainmaker present/He wheat shall not grow!)

To the strictly prescribed behaviour, choice of objects and the verbal incantations, in the rituals in question one should add that they were determined in time and space. It is well known, namely, that the rituals were held on specific days [13] or on prescribed locations. It was required, for instance, that the participants (in one groups or several of them) should make a round, in their procession, of the whole village and of all the households, sop that wellbeing would come to everyone, or, to phrase it differently, they would encompass the entire space of the social universe. These goes further to confirm the important role young people played in the link between the human and the divine. The sets of actions prescribed at the gatherings under consideration reveal themselves to be s strictly formalised and symbolic in their nature. [14]

With time, in the Vojvodina villages, as everywhere else, the strictures of the performance of these, mainly seasonal rituals, were reduced. This is most evident in the disappearance of their sacral implication. In the case of korindanje, for instance, this is seen in the fact that the primary and dominant role of young men was taken over by children, first by male, and later even by female children. The disappearance of the sacral function of rituals is also evidenced by the dodola rainmaking dances. In this ritual, the role of selected girls, of a given age and status, has been taken over by gypsy women.

All the mentioned strict forms and the given social meanings of the activity of young people formed part of the life and work of the traditional village community. They did not yet have the features of leisure time.

Other forms of gathering of young people in the traditional village.

Parallel with the strict ritual gatherings of young people there were less conventional ones in the village. In Vojvodina villages young people gathered at *prela* spinning bees and *sedeljka* parties. Young people joined in the kolo dances used to be held in the summertime on the place square (in the centre of the village), while in the wintertime they would frequent coffee-houses and inns, but only on Sundays and holidays. [15] The favourite places for young people to meet were also the *rogalj* or street corners, the squares and the korzo promenades. [16]

The *prela* spinning bees and *sedeljka* parties were places where, together with their elders, the young performed certain activities – spinning wool, knitting and the like. Their amusements consisted of songs, various jests and party games – *konce na poljupce* (stolen kisses), *fote* (forfeits), *šmure* (hide and seek). [17]

The behaviour of young people at these parties was, as is evident, less conventional. Firstly, the place and time of meeting were less fixed. The songs and jests performed on such occasion were not prescribed in advance, and their sacral function, since love-songs were mainly sung at such parties, were significantly reduced. In addition to this, the very songs sung on such occasions did not, oft, form part of the traditional song repertory.

Similar gatherings of young people were dancing parties and kolo dances in the open or in coffeehouses. There were elders present, as well, usually women. They sat round the edges and « looked over » possible future marriage partners for their children. Still, the

main function of the elders on these occasions, as at the prela spinning bees, was to control and « watch over » the behaviour of the young.

The differences between the prela spinning bees and the dancing parties (kolo) was not only in the form of amassment, since singing and dancing was replaced by dancing to instrumental accompaniment, but also in the fact that no work was carried out at the same time. In addition to this, the inn was the first public closed space in which young people gathered and in which they paid for the time they spent there (an entrance fee or obligatory drink, paying the musicians money or in kind – a measure o wheat, corn and the like). [18] This space, therefore, acquired a significantly different semantics to the localities at which young people gathered up till then. The original round of the village which encompassed the entire community (with the active or passive participation of its members) or previous open space (the *plac* square or the korzo promenade) and then the space inside the houses at the prela spinning bees, later the sedeljka and *žur* parties and the like were exchanged for a closed public space which the young paid to frequent and this is, in fact, one of the basic features of today's spaces for leisure time.

In addition to the places mentioned there was also another important place where young people traditionally gathered in the Yugoslav village – on the *rogalj* or corner. The rogaly was named after the space a young people gathered spontaneously at sunset and it was usually situated at street crossings. Young people would gather there in smaller groups during the week, to have fun and amuse them. The rogalj corner marked the appearance of leisure time and represented the special way it was spent. This relatively new form of gathering of young people in villages reveals several essentially different aspects from the ways that have been discussed so far. [19]

An important change, in comparison with previous forms in which young people gathered is the fact that young people meet without the presence of their elders. That is to say, for the first time there occurred a symbolic rupture in the interaction between generations, which, in turn, reflected a break in the integrative function young people had in the culture of the so-called traditional village. The rogalj corner offered the young a good opportunity to express mutual affections freely, and was, above all, a meeting place for those who were in love.

Since no elders were present and since some parents would not allow their daughters to go to the rogalj corner but would allow them, on Sundays and holidays, to go to the place square or to the inn (accompanied by someone older) it is clear that this form of gathering was the least controlled. [20] Not only was it the least controlled, but the rogalj corner was really the least conventional form or gathering of young people. As opposed to the strictly prescribed and ritualised forms of behaviour and activity required of young people in the traditional village culture (korindanje, hraljice queens, dodola rainmaking and the like), on the rogaly corner young people gathered when they wished to and much more freely. By comparison with the cattleraising and agrarian rituals when on strictly prescribed days, dressed in a prescribed way, that is to say, marked, later on at the prela spinning bees, sedeljka parties and kolo dancing parties the prescriptions on the behaviour of the young were reduced.

Yet, on these occasions, certain elements of ritual behaviour were still retained. Young people would gather on certain days, Sundays and holidays, festively dressed. On the rogaly corner, however, they met spontaneously, without any preparations, and on « ordinary days ». In addition to this, the manner in which they amused themselves was also freer, more spontaneous and much more subject to improvisation. A small group of

young people would meet in the afternoon hours of rest somewhere on the street, would begin dancing and singing accompanied by the *frula* pipe, bagpipes, tamburitzas or sometimes by accordions. This songs sung on such occasions, according to the testimony of former participants, were mainly love songs – *bečarac, šalajka* or as some term them *sokačke*, street songs according to the place where they were performed. [21] In addition to the folk songs mentioned, on these occasions town songs were also sung such as : « Lubio se beli golub sa golubicom » (the white dove kissed its mate), « Sećaš li se onog sata » (do you remember that hour), « Svetli mesec iza gore » (the moon shines behind the hill), « Sjajk meseče večeras » (shine on moon tonight), « Nekad cvale bele ruže » (once white roses bloomed) and the like. The authors of many of these songs have long been forgotten, though some names have been remembered by chance or fate. [22] But wether folk or town songs, the predominance of love songs reveals the influx of a new sensibility, particularly through the intimisation and privatisation of poetic experience, where even nature is turned into a mirror of the soul such as in the lines:

Nekad cvale bele ruže
U mom dulistanu.
A sad mesto belih ruže
Gledam suvu granu.
Nekad ovim stazicama
A sad gledam te stazice
Kako puste stoje. [23]

(Once whire roses bloomed/in my flower garden/now instead of whire roses/I see a withered branch/ Once along these paths/ I walked with my darling/ now I see these paths /how empty they are).

So nature is no longer the environment in which a communication takes place between the social and the cosmic. Instead of everything happening as up till then, within the closed space of the village community and within a time continually revived in cycles, through the presence of so-called town sons, or old town songs, a new sensibility entered the Vojvodina village.

Various other forms of gathering and amusement of young people such as the organising of church choirs and the rehearsing and performing of plays continued this process. [24]

The life of the so-called traditional villages went on within the alternation and cyclic change of seasons and was filled with hard agricultural labour seasonal in nature and with time set aside for rest and the recuperation of physical strength. [25] The time when there was no outdoor was spent in holiday-making, social customs, joint ceremonies and rituals which has a pragmatic function in relation to everyday role, reproductive and integrative, ion the functioning of traditional culture in the village life.

Forms of gathering of young people in the modern village.

Changes in farming (the industrialisation and professionalisation of agricultural production) and its linking to other things, on the social and cultural life of the modern Yugoslav village. Urbanisation and the modernisation of the village have greatly contributed to lessening the differences between the way of life in the village and in the city. Abandoned villages or modernised « villages without farmers » with institutionalised forms of public and cultural life have ceased to be, that is to say, have

ceased to have the role of exponents of so-called traditional village culture. In such conditions mass culture has penetrated into the village as it has done elsewhere and supplanted the traditional culture which has begun to disintegrate and has ceased to be the central point of the social and spiritual unity of the village community. All of this, especially in the period following World War II, can be clearly perceived in the way and form young people spend their leisure time in the Vojvodina villages.

Firstly, changes in the sphere of labour have led to an increase in the amount of leisure time and to the emergence of free time, the time which was once set aside for holiday-making and social life has now turned into free time which has been taken over by mass culture. Young people today represent the group most open to changes and it is easiest for them to accept new patterns of behaviour. In the modern Yugoslav village, they are mostly the exponents of deagrarianisation, they have a higher level of education and socio-professional mobility than other groups. A large number of young people only live in the village, while they satisfy their social and cultural needs outside the village. Instead of the traditional forms of gathering, today young village people, like their peers in the city, frequent in their free time *kafić* coffee-bars, disco-clubs, *salon zabave* amusement parlours (which have various kinds of automates, pinball machines, videogames).

In recent years, young people in Vojvodina villages have most often gathered in disco-clubs and especially in kafić coffee bars whose number is growing in the villages, as well as in the towns. The kafić coffee bars have become the representative meeting place for village youth and will, therefore, be dealt with in greater detail.

In the villages around the city of Novi Sad the kafić coffee bars started to open about fifteen, years ago. [26] In these rural setting they made their appearance somewhat later than in Novi Sad and in other urban localities in Vojvodina.

The kafić coffee bars opened in the Vojvodina villages over the past several years do not differ from the corresponding ones opened in the cities. A It is a relatively small space and interior with a large bar and a display of bottles (of mostly imported spirits), several tables, a music system and a television set with a videorecorder and lighting effect, all of which create the typical interior and special atmosphere of a kafić coffee-bar. [27] It is true that some village kafić coffee bars are often combined with pizzerias, grills, snack bars, dancing-clubs and the like, all of that are extraneous to the village. Even the names of the kafić coffee bars in the vicinity of Novi Sad (Mango, Amadeus, Muppet, Deejay, Thalia) show that they have no connection whatsoever with the traditional heritage of the village. The interior and equipment of most coffee bars resembles that of any others. The pretence to exclusivity is, however, often attributed to a newly opened kafić coffee bar, and for a short time is more frequented than others.

Young people, mainly twenty years olds, gather in these kafić coffee bars into which their elders rarely venture. They meet most often on weekends usually dressed in jeans imported from Turkey and Italy bearing the recognisable labels of famous markers. In the coffee bar the young people stay until midnight; they talk with their peers or, more frequently, they remain silent, listening to music-disco and rock (but in some cases even to so-called newly composed Yugoslav folk music). They daringly mostly Coca-Cola and beer; they do not stay in one cafe-bar all the night but make a round of them-possibly by car – of several such places during an evening.

As opposed to the « older » group of twenty year olds, still younger village youth meet in discotheques, also on weekends, which are usually organised by the village

branch of the Socialist Youth League. In comparison with the usually small space and appearance of the kafić coffee bars, discotheques are much larger dancing spaces though their interiors are much less attractive – the only requirements are a light show and very loud music. Young people come there in much larger numbers and spend their time dancing and in closer communication with one another.

The kafić coffee bars and other such places in the Vojvodina villages are specific place w<here young people spend their free time. They bear all the features of mass culture and a consumer way of life. In this segment of village life the process of urbanisation can clearly be perceived, since the kafić coffee-bats (disco-clubs, amusement parlours) are the typical products of an urban way of life, some kinds of urban oases in a rural setting. Yet, they are also pieces of a mosaic of what is today left of the fragments of traditional culture. The Vojvodina village is, in fact, going through a dynamic process in which the old and the new, the rural end the urban are clashing. And it is the young people, through their forms of gathering, who are, in comparison with their elders, accepting the new more easily and more quickly.

Conclusion.

In the so-called traditional village and in the modern one, through their manner of gathering, young people are revealing their radically different function in maintaining existent cultural patterns. While in the traditional village young people had a reproducing role (through rituals, agrarian and cattleraising in character), in the modern village young people are among the first ones to accept urban habits, negating the former norms and patterns of life. The kafić coffee-bars and the like are places where young village people are creating and confirming, in their spare time, their urban cultural identity. This has, therefore, become one of the basic functions of such spaces.

As far as the semantics of kafić coffee-bars is concerned (and of other such places where young people gather today as opposed to those where they used to gather formerly), there is an undoubtable difference. While in archaic village rituals the young established a connection between the communal and the divine, thereby affecting the social and the cosmic order, today their manner of gathering manifests something rather different. By secluding themselves off in their free time into « play reserves » where they share with their peers the feature which they have in common – their youth – and which separates them off from others (in this case from their elders), young people in the villages, as in the towns, are decamping to enclosed spaces where they fell good. In order to strengthen this feeling, young people are creating (or accepting the already created) « sense perceivable ritual symbols » - everything that forms the atmosphere of the coffee bars, their own specific image and the like. It could be said that in this way, both in the village and in the city, young people are entering into a social antistructure – a communitas – a space in which, at least for a while, they feel good. This outlet from everyday life helps them to eases the pressures (of relations in the family, in the school and other broader ones. [28]

The modern villagers this would imply, is not a closed segment even in this segment of its life. This is not meant to say that traditional forms of gathering of young people have completely disappeared from the village. They continue to appear sporadically and are continually being mixed with the so-called new forms, but in a somewhat altered form and with somewhat different functions, more in keeping with

prevailing conditions. But that would be the topic of another paper and the subject of additional research study.

Notes

[1] R. Rakič, "Savremene promene predmet ili aspekt istraživania": Simpozijum, Etnološko proučavanje savremenih promena u narodnoj kulturi; Beograd, 1974, pp. 33-53.

[2] Dunja Rihtman Auguštin, "Pretpostavke savremenog etnološkog istraživanja", Narodna umjetnost, 13, 1976, pp. 3-25.

[3] The field research and the data collected is relevant for one region in Yugoslavia (Vojvodina). The data collected in this manner, however, has a broader significance, since they are relevant for one aspect of rural-urban relations and cultural changes in the villages in general.

[4] Zoja Karanović, Vesna Katić, Folklorna gradja Šajkaške (manuscript), Nadalj village, december 1986. (Subsequent references – Z.K.&V.K. , FGŠ).

[5] Vesna Katić, Folklorna gradja iz Bačkog Monoštra (manuscript), March, 1987.

[6] Milenko Filipović, ed., Banatske Here, Novi Sad, 1958, p. 236.

[7] ZK&VK, FGŠ, the villages of Nadalj and Gospodjinci; December 2986 and August 1987.

[8] Ibid., taken from Smilja Tucić, December, 1986.

[9] Zoja Karanović and Vesna Katić, "Kraljice u Vojvodini – obredna praksa i folklorizam", Pčesa, III, Novi Sad, 1987, pp. 156-166.

[10] Filipović, op. cit., p. 304.

[11] Ibid., p. 312.

[12] ZK&VK, FGŠ, Giospodjinci village, taken from Pavlo Vukić, August, 1987.

[13] Božić, Lazareva subota, Duhovi, Ivandan.....

[14] On the meaning of leisure time cf. V. Tarner, "Varijacije na temu liminalnosti", Gradina, 10, Niš, 1986, pp. 40-57.

[15] Cf. On this subject: Etnološka gradja o Srbima u Ostejičevu; Rad Vokvodjanskog muzeja, 26, Novi Sad, 1980, p. 152. Inns began to be opened in Vojvodina villages during the mid Theresian period (1749-1772); B. Jankulov, Pregled kolonizacije Vojvodine u XVIII I XIX veku, Novi Sad, 1961, p. 17.

[16] ZG&VK, FGŠ, the villages of Djurdjevo and Gospodjinci, August, 1987.

[17] Cf. note 22.

[18] Filipović, op. cit., p. 236.

[19] The meetings at the rogalj corner could take place only after streets were built in the Vojvodina villages, and this process took place during the so-called mid Theresian period of ressettlement (1749-1772); B. Jankulov, op. cit., pp. 15-19.

[20] M. Belić, Gospodjinci, 1959, p. 47.

[21] ZK&VK, FGS, the village of Gospodjinci, taken from Zorka Panticki, August, 19897.

[22] The author of the song "Ljubio se beo gollub sa golubicom" is Jovan Subotić, the verse of "Sećaš li se onog sata" were written by Spiridon Jović, the song "Svetli mesec iza gore" was written by Milovan Vadaković. The data on their authors can be found in "Dopune bikbliografiji srpsklih rukopisnih pesmariva", M. Kleut and I. Stefanović, Zbornik MS za slavistiku, 24, 1984, pp. 146, 147, 149.

[23] The text of this song and the information on many others which were sung at the rogalj, ZK&VK, FGŠ, taken from Zorka Panticki in Gospodijnci, August, 1987.

[24] ZK&VK, FGŠ, Djurdjevo, taken from Miodrag Zličić, August, 1987.

[25] E. Moren, Duh vremena, Beograd, 1979, p. 79.

[26] The field study of kafić coffee bars in Novi Sad and the surrounding villages (Gospodjinci, Djurdjevo, Žabalj Vilovo, Nadalj, Temerin, Bački Jarak) were carried out in the winter of 1987/88 by ZK ans VK.

[27] In coversations with young people who frequented the coffee bars it was their "atmosphere" which was pointed out as their special attraction.

[28] The spaces for spending free time are considered in a similar manner by Tarner, op. cit., pp. 40-57.

DE L'ORGANICITE A LA DECOMPOSITION DEMOGRAPHIQUE
Une analyse du milieu villageois de la Transylvanie du Nord-Ouest

Gheorghe Siseştean

L'analyse du facteur démographique sur des longues périodes historiques peut fournir des informations intéressantes en ce qui concerne le destin des communautés villageoises. On a de cette façon une possibilité d'estimation de la prochaine évolution de ces communautés, par l'utilisation des indicateurs démographiques significatifs de la caractérisation de la population villageoise: taux de natalité, taux de mortalité, composition de la population par groupes d'âge, mobilité démographique. Nous considérons que l'utilisation de l'analyse démographique peut apporter l'objectivité nécessaire afin d'illustrer la spécificité des communautés villageoises de la région.

Du point de vue méthodologique, une telle analyse suppose que l'on surmonte de nombreuses difficultés. Premièrement, nous manquons d'informations en ce qui concerne la population avant l'intégration de la Transylvanie à l'empire des Habsbourg (fin du XVII-e siècle) et la conversion d'une partie de la population roumaine à la religion gréco-catholique (1698) [1].

Le premier recensement systématique de la Transylvanie a eu lieu pendant la période 1784-1787, sous l'empereur Joseph II. Les groupes d'âge utilisés dans ce recensement sont différents de ceux utilisés dans les recensements qui ont eu lieu sous l'administration hongroise, en 1900 et en 1910; ceci rend difficile une analyse comparative. La même situation se retrouve dans les recensements roumains après 1918, quand a eu lieu l'unification de la Transylvanie avec la Roumanie. Le premier, qui date de 1930, utilise d'autres catégories d'âge que les recensements hongrois. Les recensements effectués dans la période communiste, en 1966 et 1977 ne donnent pas d'informations détaillées pour les localités, mais permettent l'analyse comparative car, sauf petites exceptions, utilisent les mêmes catégories d'âge que le recensement de 1930.

Le dernier recensement, organisé en 1992 après la chute du communisme, ne donne que de résultats partiels. Nous sommes donc obligés de recourir à une information primaire, trouvée dans les formulaires pour chaque famille. L'analyse met en évidence l'existence de deux modèles démographiques, caractéristiques de périodes historiques différentes:

1) Un modèle caractéristique pour une longue période historique, en commençant par les informations statistiques du recensement de 1784-1787; ce modèle dure jusque en 1960. Ses principales caractéristiques sont les suivantes:

Une expansion démographique lente maias continue de la population rurale qui de s'interrompt pas même pendant les deux guerres mondiales, malgré les pertes démographiques qui ont touché toutes les communautés de la région.

Une distribution par sexes équilibrée, sauf pour la population âgée (de plus de 65 ans), car l'espérance de vie est plus élevée pour la population féminine que pour la population masculine.

Un taux élevé de la natalité et de la mortalité infantiles.

Une grande stabilité de l'activité, la présence dominante de l'activité agricole. La mobilité territoriale est réduite et limitée, surtout en ce qui concerne le mariage des jeunes appartenant à des villages voisins. En dehors de cette mobilité, il existe un mouvement limité de déplacement de la population déterminé par les travaux saisonniers, qui les conduit vers d'autres régions du pays; une émigration temporaire s'est déroulée jusqu'à la deuxième guerre mondiale vers les États-Unis; une fois l'argent obtenu, les paysans rentrent et achetant des terres

2) Un deuxième modèle démographique se manifeste après 1960; on peut le caractériser comme un modèle démographique déséquilibré. Son évolution est instable et peut conduire vers la disparition de communautés villageoises entières par l'épuisement de leur fond démographique. Bien sûr, une telle perspective est faite en prenant en considération les tendances démographiques actuelles. Elle peut être infirmée par des stratégies économiques et sociales concernant le développement du milieu rural, mais l'actuelle réalité politique et économique ne donne pas d'espoirs en ce qui concerne un développement positif pour période rapprochée. Quelles sont les caractéristiques de ce modèle ?

La tendance démographique est régressive et elle s'accélère après 1980.

Le natalité est extrêmement réduit; il y a des communautés où les dernières années on n'a enregistré aucune naissance.

La population active est caractérisée après 1960 par un puissant processus de féminisation; la population masculine est impliquée dans une émigration vers les villes l'agriculture devenant une occupation presque féminine.

La population active jeune (18-40 ans) est réduite car elle quitte les villages pour aller dans les nouvelles villes. Ce fait pèse sur le taux de natalité, car les communautés rurales sont privées d'une population en âge de procréer.

Actuellement, environ 50 % de la population rurale de la région est âgée de plus de 60 ans. Ce fait, en corrélation avec la forte présence des familles ayant un seul membre (surtout des veufs) et les maisnies abandonnées, détermine cette grande régression démographique des villages.

Nous présentons quelques données statistiques illustrant ces tendances, au village de Firminiş. Les données statistiques de cette localité ont été corrélées avec d'autres données statistiques pour la région environnante; nous retenons premièrement la présence de la ville de Zalău, principal point d'attraction pour la population rurale qui quitte les villages. Il faut mentionner qu'avant 1968, quand on a enregistré la réorganisation administrative de la Roumanie et on a réorganisé le département de Sălaj, la population rurale a émigré vers d'autres villes, situées beaucoup plus loin: Baia Mare, Cluj Napoca, Braşov.

Les premiers documents systématiques sur la population de la région appartiennent à l'Église uniate (gréco-catholique) qui, après l'unification avec Rome a effectué des recensements du patrimoine et de la population uniate. Les documents de cette période donnent des informations

sur les luttes religieuses de l'Église catholique avec celle orthodoxe, sur les nombreux phénomènes de renoncement à la croyance uniate pour revenir à l'orthodoxie et quelques années plus tard, pour revenir à la religion uniate. A Firminiş, le *Registrum* du diocèse de Gherla mentionne pour l'année 1733 que la localité est gréco-catholique [2] mais ne nous informe pas sur le nombre des croyants gréco-catholiques.

Le *Conscriptio parochiarum* d'octobre 1750[3] enregistre 206 croyants gréco-catholiques sans préciser si il y a ou non des croyants orthodoxes.

Après 1750, la zone a été confrontée à la guerre religieuse opposant les orthodoxes aux catholiques. Cette guerre commence par une révolte contre le catholicisme, conduite par le moine orthodoxe Sofronie. Cette nouvelle expansion de l'orthodoxie a été appuyée par la Russie. La réaction de l'Autriche fut prompte: elle envoya en Transylvanie une armée conduite par le général Adolf von Bucow qui combattit les insurgés orthodoxes. Quelques années plus tard, presque toute la Transylvanie était redevenue gréco-catholique. Seule une partie de la Transylvanie du sud, proche de la Valachie et quelques petites enclaves dans le reste de la province, ont conservé l'orthodoxie. Les événements de cette période sont mentionnés dans *l'Extractus Summarum omnium in incl. Principatus Transilvaniae,* du 1762[4] où sont présentées les situations statistiques concernant l'appartenance religieuse dans les localités de la Transylvanie. A Firminiş, en 1762, tout le village était revenu à l'orthodoxie, y compris les propriétés de l'Église. Le document mentionne pour le village 31 maisnies. Il n'existe pas de données pour la population totale, mais en utilisant le facteur de multiplication (le nombre moyen des membres d'une famille calculé en analysant les résultats du recensement de 1786), on obtient une population d'environ 155 habitants. La réduction de la population, par rapport à l'année 1750, s'explique par les guerres.

Le premier recensement de la Transylvanie qui respecte une méthodologie scientifique, a eu lieu entre 1784-1787, sous *l'empereur Joseph II.* [5] Pour la localité de Firminiş, on mentionne en 1786, 350 habitants, ce qui marque un important accroissement démographique. Il y a 59 familles et 53 maisnies. Toutes les familles sont redevenues gréco-catholiques. Le type commun est celui basé sur la présence d'un seul couple marié et de ses descendants non-mariés. Ce type est caractéristique de presque toute la Transylvanie, excepté la région de frontière militaire, où l'administration autrichienne a imposé de façon artificielle le groupe domestique étendu, basé sur la présence de plusieurs couples mariés.

Le modèle démographique dominant à la fin du XVIII-e siècle est caractérisé par la faible mobilité territoriale entre les communautés. La population ayant quitté la localité pour des travaux saisonniers ne représente que 10 personnes et la population venue dans le village est de 4 personnes. On constate aussi l'équilibre entre les sexes: 173 hommes et 177 femmes.

Pour illustrer la dynamique de la population de Firminiş, sur une longue période historique, nous présentons le tableau suivant:

	1786	1900	1930	1938	1966	1977	1992
Hommes	173	266	305	330	235	238	136
Femmes	177	267	316	352	292	260	156

Total	350	533	621	682	531	498	295

On remarque deux étapes dans l'évolution démographique:

1. L'étape de la croissance lente et continue de la population. Le point le plus haut de la croissance enregistrée statistiquement se situe pendant en 1937; l'année 1966 indique déjà une décroissance de la population et l'apparition de la deuxième étape.

2.L'étape de régression démographique qui s'accélère après 1980. En 1992, la population de Firminiş est réduite à 295 personnes et tombe donc sous le niveau de 1786.

Arrivé à ce point de l'analyse, on se pose une question importante: peut-on considérer le modèle démographique de cette localité comme représentatif des processus démographiques de la région ? Pouvons nous étendre ces constatations démographiques à toute la région? Pour répondre, nous présentons à titre d'exemple quelques autres villages de la région, éloignés du village de Firminiş. Ces localités sont:

1.Bârsăuţ a: localité située dans la commune d'Ileanda. Bien que le centre de la commune se trouve dans la vallée du Someş, sur une importante route nationale qui relie Cluj Napoca à Baia Mare, la localité de Bârsăuţ a est située dans une région de collines isolées, ayant une route presque impraticable. Entre Bârsăuţ a et Firminiş il y a environ 50 km. Les principaux centres de migration rurale sont Baia Mare et Cluj Napoca.

2. Poiana Blenchii est un important centre de commune situé à l'extrémité est du département de Sălaj, sur la route qui fait la liaison entre Cluj Napoca et Târgu Lăpuş, située dans le département du Maramureş. Éloigné de Firminiş d'environ 70 km., Béa Mare et Club Napoca ont été eux aussi des points importants de migration.

3. Adalin, un village isolé, fait partie de la commune de Dragu située au sud-est du département de Sălaj, à la frontière avec le département de Cluj. La ville de Cluj Napoca, capitale du département, considérée également la capitale de la Transylvanie, a représenté le point principal de migration rurale. Entre Adalin et Firminiş il y a 53 km.

4. Cizer, une grande commune située dans la partie sud-ouest du département de Sălaj, dans une région sous-montagneuse. Le centre principal de migration rurale a été la ville de Zalău, située à 30 km.

5. Horoatu Crasnei, autre commune importante dans la région sud-ouest du département, située à 20 km. de la ville de Zalău, le lieu de migration de la population villageoise.

Voici l'évolution démographique de ces localités:

Le village	1910	1930	1966	1977	1992
Bârsăuţ a	210	204	108	66	26
Poiana Blanchii	817	831	921	920	277
Adalin	554	700	700	559	266
Cizer	1358	2293	1688	2492	1975
Horoatu Crasnei	719	1257	930	1344	1026

La croissance démographique enregistrée entre 1966-1977 pour les villages de Horoatu Crasnei et de Cizer est artificielle. Au commencement des années 70 les autorités communistes ont réuni quelques petits villages avec les centres de communes. Cette croissance démographique est la conséquence des mesures administratives et non pas le résultat d'une expansion démographique. Donc, pour les villages proprement dits de Cizer et de Horoatu Crasnei, on constate la même tendance générale que pour l'ensemble des villages de la région choisis au hasard.

Les deux modèles démographiques caractérisant la localité de Firminiş caractérisent aussi les autres villages: jusqu'au début des années 60, le modèle de l'expansion lente et continue de la population, et après, le modèle de la régression démographique; le recensement de 1992 confirme la régression démographique galopante. Sans exception, toutes les localités ont en 1992 une population plus réduite qu'en 1930. Les régressions les plus dramatiques du point de vue démographique sont enregistrées pour les localités isolées (Brsăuţ a, Adalin), dans lesquelles l'expropriation par la collectivisation communiste de l'agriculture rend impossible l'alternative complémentaire de l'agriculture: le va-et-vient journalier vers les zones urbaines, était l'unique solution pour survivre. La possibilité de la navette, associée à la prestation des normes obligatoires de travail dans les kolkhoses afin de garder le terrain agricole donné en usage (15 ares), a déterminé un exode rural moins grave pour les localités situées le long des routes ou sur le chemin de fer. Ce fait explique la régression démographique moins accélérée pour les localités de Horoatu Crasnei, Cizer et Poiana Blenchii.

*

La structure de la population par catégories d'âge donne d'autres éléments importants pour l'analyse des processus démographiques. Malheureusement, on n'utilise pas les mêmes catégories d'âge dans les recensements autrichiens, hongrois et roumains. Ce fait rend difficile l'analyse comparative entre les périodes historiques différentes. Voici les données statistiques:

La population de Firminiş - le recensement des Habsbourg (1786)

Total	entre 10-12 ans	entre 13-17 and	plus de 17 ans
350	40	10	300

Recensements hongrois:

Année	0-6 ans	7-11 ans	12-14 ans	15-19 ans	20-39 ans	40-59	60 +	Total
1900	97	71	37	43	137	92	45	533
1910	83	90	50	54	151	115	43	586

Recensements roumains:

	monographie sanitaire 1938	1966	1977	1992
Hommes	330	235	238	139
Femmes	352	296	260	156
T o t a l	682	531	498	259
0-4 ans				
Hommes		15	15	2
Femmes		10	15	1
Total	76	25	20	3
5-9 ans				
Hommes		23	19	3
Femmes		18	20	2
Total	66	41	39	5
10-14 ans				
Hommes		23	13	4
Femmes		27	13	4
Total	61	50	26	8
15-19 ans				
Hommes		12	17	8
Femmes		25	11	7
Total	88	37	28	15
20-24 ans				
Hommes		17	21	13
Femmes		17	13	6
Total	58	34	34	19
25-29 ans				
Hommes		14	13	2
Femmes		20	12	3
Total		34	25	5
25-34 ans	99			
30-34 ans				
Hommes		22	9	3
Femmes		22	12	1
Total		44	21	4

35-44 ans	101			
35-39 ans				
Hommes		17	16	2
Femmes		15	15	8
Total		32	31	10
40-44 ans				
Hommes		20	22	7
Femmes		33	23	7
Total		53	45	14
45-54 ans	97			
45-49 ans				
Hommes		14	14	7
Femmes		17	17	10
Total		31	31	17
50-54 ans				
Hommes		11	22	15
Femmes		13	27	12
Total		24	49	27
55-64 ans	72			
55-59 ans				
Hommes		11	14	17
Femmes		26	21	18
Total		37	35	35
60-64 ans				
Hommes		13	16	10
Femmes		14	10	20
Total		27	26	30
65 +				
Hommes		23	26	46
Femmes		39	49	57
Total	52	62	75	103

Pour le village traditionnel on peut remarquer une croissance lente et continue, associée à un nombre important de population jeune. Cette population entre 0-39 ans représente par rapport

à l'ensemble de la population, en

1900 ....74,29 %
1910 ....73,03 %
1938 ....80,49 %

Après la deuxième guerre mondiale, dans les conditions de l'accélération du processus d'émigration, cette pyramide s'est lentement inversée; à une croissance démographique avec natalité réduite correspond une population âgée nombreuse. Par exemple, en 1966, la population entre 0-14 ans représente 21,84 % par rapport à l'ensemble de la population, et la population âgée de plus de 60 ans 16,7 %. En 1992, la population entre 1-14 ans représente seulement 5, 42 % et celle de 60 ans et plus, 45,08 %.

En ce qui concerne la population en âge de procréer (entre 20-44 ans), on remarque une décroissance dramatique. En 1938 elle représentait 37,82 %, en 1633 – 37,09 %, en 1977 – 31,32 % et en 1992 seulement 17,62 %. Ce fait explique le taux bas de la natalité.

Si on compare le taux de natalité à des moments différents différentes, on trouve à Firminiş entre 1928 et 1937 un nombre annuel de naissances qui oscille entre 17 et 26; entre 1988 et 1991 il y a au total 3 naissance pour tout l'intervalle.

: En revenant à l'analyse des mouvements de population, nous pouvons faire ces constatations: a) dans la période de début du processus d'émigration du village à la ville (1960-1980), la population rurale la plus impliquée dans ce processus est celle masculine; ceci a eu pour conséquence la féminisation de la population active dans le milieu rural. b) a près 1980, l'émigration concerne également les femmes et les hommes féminine et la population masculine, ce qui explique la proportion réduite de la population comprise entre 25-44 ans au milieu rural.

La ville et le village.

Quelle est la réaction de la communauté urbaine vers laquelle se dirige ce véritable exode rural? Nous prenons dans l'analyse la situation de la ville de Zalău qui a été un important centre de la migration rurale, située a14 km. de la localité de Firminiş. Ce processus a déterminé de profondes mutations dans l'espace social urbain. Dans une période courte on assiste à une véritable explosion démographique dans ces milieux. Ainsi, la ville de Zalău voir sa population s'accroître de 8340 personnes en 1938, à 15.114 en 1966, à 31235 en 1977 et 69534 en 1991.

On remarque dans la première partie du siècle l'existence d'un modèle démographique urbain avec des caractéristiques semblables au modèle rural. Dans les deux communautés il y a une croissance lente et continue de la population. Les recensements de 1910 et de 1930 précisent l'ampleur de ce modèle. La population urbaine a pour une période de 20 ans une croissance démographique insignifiante, sans aucune influence sur les caractéristiques rurales de la région. Le recensement de 1966 indique déjà la nouvelle tendance à l'expansion démographique. La véritable explosion démographique a eu lieu 1966 du fait du grand exode rural associé à l'aggravation lente de la condition économique dans les fermes collectives. Ainsi, on remarque le passage vers le nouveau modèle démographique urbain, caractérisé par une expansion démographique accélérée. A Zalău, en seulement 11 ans (1966-1977) la population a doublé: entre 1977 et 1992 a lieu un nouveau doublement de la population. Entre 1930 et 1992 la population

a enregistré donc un développement de 833%. Cette croissance a comme élément principal la jeune population villageoise, ce qui a déterminé la réduction massive de la natalité au milieu rural. Cette évolution ne représente pas un cas isolé car il se manifeste dans tous les milieux urbains roumains qui s'explique par deux causes fondamentales:

a) La transformation de l'agriculture communiste en technique d'exploitation économique qui dirigeait vers l'Etat presque toute la récolte résultée du travail des paysans. les sociétés. Dans ces conditions, la jeune génération a préféré partir pour les villes où leur travail est mieux payé.

b) L'industrialisation massive a favorisé ce processus par l'apparition d'un grand nombre d'emplois en milieu urbain.

Vers 1985, le rythme de l'exode rural s'est considérablement réduit dans les habitats installés loin des grandes routes. Cette réduction n'est pas déterminée par une résurrection de l'économie rurale, mais par l'épuisement du fond démographique rural. Les villages sont devenus des communautés de vieux.

Après 1989 on assiste encore à quelques déplacements de populations, dans les conditions d'une libéralisation de la politique démographique dans les villes, qui étaient durant le régime communiste des "villes fermées". Dans ce déplacement, sans une grande importance statistique, a été impliquée premièrement la population jeune qui avait achevé ses études universitaires et que le régime communiste obligeait à travailler loin de la localité d'origine.

A part ce mouvement, après 1989 l'exode rural s'est considérablement réduit. A côté du facteur démographique qui détermine la réduction de l'exode après 1985, il y a un autre facteur apparu après 1989. Il s'agit de l'arrêt de la politique de construction des logements sociaux. Le prix de nouveaux appartements, peu nombreux après 1989, est prohibitif pour la majorité de la population soumise en même temps au chômage et à une inflation galopante. On constate dans ces circonstances une grave crise du milieu urbain. L'expansion démographique continue après l'interruption de l'exode rural mais exclusivement par le potentiel démographique urbain. Bien que le taux de natalité soit réduit, dans les conditions de liberté de l'avortement et d'insécurité économique, l'existence d'un grand nombre de familles jeunes détermine l'expansion démographique. Il y a aussi une population entre 0 et 18 ans, nombreuse, qui les années suivantes contribuera aussi à la croissance de la population.

Si la situation politique actuelle (caractérisée par l'inexistence d'une stratégie économique et sociale à long terme) se maintient, les nouvelles générations seront confrontées à une grave crise des logements et d'emplois. Déjà, le chômage est élevé pour les jeunes. Les conditions économiques et sociales ont déterminé aussi, après 1989, la réduction du nombre de mariages. La crise du monde urbain entraînera la croissance de la délinquance, de la prostitution et les tendances d'émigration vers l'Occident. Il y a déjà beaucoup de jeunes gens qui ont perdu la confiance dans leur avenir en Roumanie et qui considèrent l'émigration vers l'Occident comme la seule perspective valable.

L'inversion des flux migratoires vers le milieu rural, théoriquement possible, est en pratique statistiquement réduite; il n'y a pas de stratégie économique et juridique de grande perspective, capable de générer une motivation positive pour le retour à la campagne. On pourrait énoncer quelques éléments d'une telle stratégie: l'existence d'un cadre juridique adéquat en ce qui concerne la possibilité d'accorder des crédits à long terme et à taux d'intérêts peu

élevés, la garantie de la propriété foncière et l'encouragement des processus de concentration de petites propriétés agricoles, la loi du logement agricole, la subvention de la production agricole par l'Etat, une politique souple des impôts, des facilités pour se procurer des équipements agricoles, des engrais chimiques et pour la construction des maisons. Jusqu'à présent aucun des éléments de cette stratégie n'est mis en place; plus encore, la priorité - la restitution des biens aux anciens propriétaires ou à leurs successeurs - n'est qu'à ses débuts.

Évidemment, dans ces circonstances, la population urbaine, puissamment marquée par la crise économique, n'est pas désireuse de quitter le milieu urbain pour revenir à une agriculture primitive, en dessous du niveau technique d'avant la collectivisation de l'agriculture.

L'absence d'une stratégie cohérente associant ville et village peut déterminer l'aggravation des tendances actuelles de crise, capables de générer des situations sociales explosives, essentiellement dans le milieu urbain, plus jeune, dynamique et contestataire.

En conclusion, on constate l'existence dans la région de deux modèles démographiques, concernant les rapports entre ville et village:

a) Le modèle d'une évolution convergente, similaire, de ces deux types de communautés. La caractéristique fondamentale de ce modèle est la croissance lente et continue de la population urbaine et de la population rurale. Cette évolution parallèle, phénomène spécifique des derniers siècles et de la première partie de notre siècle, se termine au commencement des années 60. La collectivisation de l'agriculture, l'industrialisation massive, la transformation de la population rurale en une catégorie sociale dépourvue de propriétés, ont généré le grand exode rural et l'explosion démographique urbaine.

b) Après les années 60, les deux types d'habitat commencent une évolution divergente. L'espace rural entre dans une régression démographique accélérée, en opposition avec l'explosion démographique urbaine.

Cette divergence des modèles, plus forte après 1980, est le facteur fondamental pour la crise actuelle des deux communautés. Évidemment, cette crise ne peut être dépassée que par des stratégies complémentaires pour le monde urbain et le monde rural. L'énorme potentiel humain de la ville, dépourvu de ressources économiques, doit être associé au potentiel économique rural, qui manque de technologie et de main d'oeuvre.

*

Modèle roumain, modèle occidental.

En Europe Occidentale, on a signalé après la deuxième guerre mondiale le même effacement du village traditionnel et de grands déplacements de la population rurale vers les villes. Malgré cela, nous croyons qu'il y a des différences entre le processus occidental et celui roumain ou de l'Europe de l'Est toute entière.

Premièrement, la décomposition du village traditionnel à l'Ouest est le produit d'une évolution économique interne. La disparition de la petite propriété paysanne et la concentration de la terre en grandes propriétés est produite par une voie naturelle, déterminée par le développement

économique et technologique qui a rendu anachronique la petite propriété paysanne.

Dans l'Est, particulièrement en Roumanie, la décomposition du village traditionnel est le résultat d'une politique de force qui a entraîné l'exploitation parasitaire de la population rurale. Presque toute la production agricole obtenue par le nouveau système économique basé sur les kolkhozes, a été dirigée vers les systèmes économiques centralisés de l'Etat. La population villageoise, dépossédée du produit de son travail, soumise aux pressions politiques et économiques est devenue une catégorie sociale durement exploitée. La mentalité positive du travail, spécifique du village traditionnel, a été changée et lentement détruite par la corruption de la bureaucratie et de la police politique. Voilà quelques uns des facteurs de la résignation de la population villageoise, de la méfiance dans l'avenir et de la décomposition de la morale traditionnelle.

Deuxièmement, l'expansion urbaine occidentaleest le produit du développement organique soumis aux lois naturelles de l'économie de marché. Elle se produit parallèlement à une puissante urbanisation et modernisation du monde rural. En Roumanie l'expansion urbaine est le produit d'actes politiques qui ont créé un véritable mythe de "l'industrialisation socialiste" mais cette "industrialisation" n'a pas été dirigée selon les principes de la rationalité économique. Le mythe d'une Roumanie grande puissance économique, indépendante de l'économie mondiale, a entraîné des décisions absurdes. La construction d'entreprises géantes, grandes consommatrices de matières premières et d'énergie électrique avec des technologies dépassées et un personnel trop nombreux a déterminé l'accumulation de grands problèmes économiques et sociaux.

Après la chute du système centralisé de la dictature (avec cependant le maintien du monopole de l'Etat sur la plus grande partie de la propriété) et l'application, bien que partielle, des principes de l'économie de marché, les grands problèmes économiques et sociaux ont émergé. L'actuelle crise économique, le chômage chronique et l'inflation galopante sont des conséquences d'une politique économique utopique.

Le mythe de la Roumanie grande puissance économique est tombé. La dramatique réalité économique et sociale du sous-développement lui a succédé dans toute sa complexité. La crise du monde rural et du monde urbain ne sont que deux aspects de ce sous-développement. Elle a été cachée par l'usage de la violence symbolique et physique pendant un demi-siècle.

Notes

1. Dans toute la région, comme d'ailleurs dans une grande partie de la Transylvanie, la religion de la majorité de la population roumaine était la religion gréco-catholique.Après1948, par une "loi des cultes", elle a été interdite parce qu'on considérait officiellement que "la religion traditionnelle du peuple roumain" est la religion orthodoxe. En réalité, il s'agissait du fait que les nouveaux dirigeants communistes, asservis à Moscou, ne voulaient pas accepter une religion ayant une grande ouverture vers l'Occident. Après 1989, l'Église gréco-catholique a été officiellement reconnue, sans bénéficier de droits sur ses anciennes propriétés.

2.Registrum, 1733, Gherla, en Izvoare de demografie istorică, vol. I, Bucarest, 1986.

3.Conscriptio parochiarum, Ano 1750, 1 octobris, in Izvoare de demografie istorică, volume I.

4. Adolf von Bucow, Extractus summarum omnium in incl. Principatus Transilvaniae, 5 sept. 1762, in Izvoare de demografie istorica, vol. I

5.Ernest Wagner, Populaţ ia Sălajului în sec. al XVIII- lea ; in Acta Musei Porolissensis, VI, 1982, Zalău, p.197.

6.Magyar Statisztikai Kozlemenyek, Népszamlalasa, Elso rész , vol. I, Budapest, 1902, et Magyar statistikai kozlemények, Népszamlalasa, Elso rész, Budapest,1910

7. Ludovid Levi, Monografia sanitară-Firminiş, 1938, Arhivele Statului, Sălaj

8.Recensământul populaţ iei şi a locuinţ elor, Bucarest, 1966 et 1977.

LA TERMINOLOGIE ALBANAISE DU MARIAGE
Contribution

Càtàlina Vàtàşescu

L'albanais a formé une série de termes caractéristiques pour la cérémonie traditionnelle du mariage, utilisant un matériel lexical emprunté au latin ; il s'agit des mots concernant la sphère de l'association des individus et celle de l'hospitalité : *krushk – consocer*, *mik – amicus* et *shok – socius*, auxquels on pourrait ajouter *kushëri – consobrinus* et *fqin – vicinus*. Conservant les sens des étymons, les mots en question ont développé pourtant en albanais des sens nouveaux assez éloignés, par leur utilisation dans le domaine des liens de parenté. Les sens sont connus sur tout le territoire de la langue albanaise. Ces mots n'ont pas de synonymes et ont de riches familles de dérivés et de composés, étant donc bien fixés dans la langue.

Dans une étude sur les termes que les langues indoeuropéennes ont hérité de l'hospitaliété, Emile Benveniste discute aussi les termes concernant le mariage. Il y constate des caractéristiques analogues, d'une part, à l'hospitalité et de l'autre à l'union entre les communautés (1). Ses conclusions concernant l'histoire des termes indo-européens liés à la asphère de l'hospitalité offrent des suggestions utiles à une présentation cohérente des sens acquis dans la cérémonie nuptiale par les dérivés en albanais des mots latins (2) *amicus* "ami; adepte, allié; protecteur", *consocer* "père du gendre (de la bru) par rapport aux parents de la femme (du mari)", *socius* "associé, compagnon, participant; allié"; "celui qui va avec".

Empruntés en albanais, ces mots latins reçoivent des fonctions nouvelles en désignant le lien de parenté qui s'établit non seulement entre les pères et les mères des deux jeunes mariés, mais aussi et surtout entre le groupe tout entier des parents du sang, proches ou éloignés, de l'époux et des parents du sang de l'épouse. Ayant une importanc spéciale, l'alliance nouée entre les deux communautés des parents jouit en albanais d'une terminologie qui lui est propre. Pourquoi la terminologie est-elle d'origine latine et quand l'évolution sémantique a eu lieu, sont des questions qu'on peut difficilement résoudre.

Les dictionnaires explicatifs de la langue albanaise et les descriptions ethnographiques de la cérémonie nuptiale traditionnelle mettent en évidence les faits suivants:

Le sens usuel du mot *krushk* est "le père ou *chaque membre* de la famille de l'époux ou de l'épouse par rapport aux *membres* de l'autre famille" (souligné par nous) (Fjalor I gjuhës shqipe, Tiranë, 1954 = FS 1954); de même *krushkë* signifie "la mère ou chacune d'entre les parentes de sexe féminin de l'époux ou de l'épouse, par rapport aux parentes de l'autre membre du couple".

Le fait que l'albanais "krushk" se rapporte non seulement au père de l'un des deux mariés par rapport au père ou à la mère de l'autre membre du couple, mais désigne aussi toute autre personne faisant partie des deux familles par rapport à l'autre famille est

confirmé par les dérivés: *krushqëri* n.f. "die Verbindung der beiden Familien", *krushqi* n. f. "Verschwägerung" (3); *krushkohem* - "s'apparenter à une famille" (FS 1954) (4).

Quant au sens "les frères et les soeurs du jeune marié par rapport au père, à la mère et aux frères et aux soeurs de la jeune mariée et inversement"; "parents par alliance" du mot roumain *cuscru* (5) correspondant à l'albanais *krushk*, le Dictionnaire de l'Académie" (Dictionarul limbii române, A-C, F-L (lojnită), Academia Românà, Bucarest, 1913 et suiv. + DA) le considère "régional et impropre". Selon V. Scurtu (6) il serait question d'une "création occasionnelle, à cause de la confusion dûe à une riche parenté qui résulte entre les membres des familles des deux jeunes mariés. Pourtant, les dérivés du *cuscru,* à savoir *cuscrie, cuscrenie, încuscrire,* ayant comme sens premier "parenté, alliance", se réfèrent à la famille entière de l'un des époux par rapport aux membres de l'autre famille. Le titre d'une partie du livre de V. Scurtu est précisément "Rudenia prin încuscrire" (la parenté par alliance). De même, en roumain, il y a le verbe correspondant à l'albanais *krushkohem – a se încuscri,* s'apparenter.

Dans son *Dictionarul dialectului aromân; general şi etimologic* (Le dictionnaire aroumain (macédo-roumain) général et étymologique) (IIe édition, Bucarest, 1974), Tache Papahagi explique l'aroumain *cuscru* par "parent (père, mère ou proche du marié ou de la mariée)" (7) et le nom collectif *cuscrame* comme "nombre de parents par affinité", donnant l'exemple *era atâta cuscrime, cum nu-am vidzutà la altà numtà* (voir asusi *cuscril'e* n.f. "'sorte de parenté qui se crée entre les beau-parents et les plus psroches du marié et de la mariée").

Donc, les dictionnaires de la langue roumaine donnent le sens de "parents des deux mariés – autres que leurs pères et leurs mères – par rapport des uns aux autres" comme peu connu (8); ce fait distinguerait le roumain de l'albanais. Les dérivés (*cuscrie, încuscrire; a încuscri* etc) prouvent pourtant que le sens en discussion a une certaine fréquence en roumain aussi (pour le moins dans le cas des dérivés, sinon dans le cas de la base *cuscru*). On ne peut pas ignonrer cette coïncidence sémantique qui serait à ajouter au fait que seulement en albanais, en roumain et en dalmate le lat. *consocer* est un élément hérité et non pas un emprunt culte (voir la note 5).

Le "Dictionnaire de l'Académie" (DA) mentionne comme rare et régional le sens suivant de *cuscru*: "le jeune homme qui accopmpagne la mariée" et apporte la précision que le jeune marié choisit trois personnes parmi ses amis dans ce but. En Transylvanie, *cuscru* a aussi le sens de "participant à la noce" et de "marieur" (9).

En albanais l'emploi du mot *krushk* pour désigner celui qui le jour des noces va chercher de la part de la famille du gendre la mariée chez elle, pour la conduire chez le père de son futur mari, est fréquent et employé dans toutes les zones de la langue albanaise. Les auteurs du "Questionnaire au sujet des problèmes de la famille" (publié par la "Etnografia shqiptare" (=E.shq.) IV, 1972, p. 300) formulent quatre questions directes (198-201) utilisant le terme *krushk* afin d'obtenir des informations sur l'actualité de la coutume exigeant que la mariée soit accompagnée de chez ellee chez son futur mari par des hommes (*krushkë* ou *krushq*) envoyés par son futur beau-père. La coutume persiste encore dans toutes les régions habitées par les albanais et le terme pour désigner un membre du cortège est partout le même, *krushk* (Gjakova, E. shq.I, 1962, pp. 293 sq., Muzeqe, E.shq. II, 1963, pp. 209 sq., Mirdita, E.shq. II, pp. 282 sq., Kallmet, E.shq. II,pp. 246 sq., Nikaj-Mërtur, E.shq. X, 1981, pp. 106 sq., Elbasan, E.shq. V, 1974, pp. 248 sq.). Le cortège est formé exclusivement par des hommes âgés. L'envoi des femmes représente une offense impardonable (dans la région de Myzeqe par exemple, E.shq. IV,

1972, p. 271). Dans une chanson de noces de Myzeqe, les participants au cortège appelés *krushkë*, venus pour escorter la mariée jusqu'à la maison de son futur mari, utilisent à leur tour le mot *krushk* pour s'adresser au père de la mariée; l'identité de leur nom et de celui du père de la mariée exprime donc clairement le lien existant.

Un mot ayant une position importante dans la terminologie albanaise de l'hospitalité est *mik – amicus*. Dans les dictionnaires explicatifs de la langue albanaise (FS 1954; Fjalor i gjuhës së sotme shqipe, Tiranë, 1980 = FS 1980) le mot a deux sens, "ami" et "hôte" (pour le rapport entre le sens ami et le sens hôte dans plusieurs langues indoeuropéennes voir E. Benveniste, op. cit., p. 80). Dans un manuscrit complétant son édition bien connue du coutumier albanais, *Kanuni I Lekë Dukagjinit* (manuscrit publié en E.shq. X, 1981, pp. 240 sq.) Sht. Gjeçovi décrit les règles précises et détaillées gouvernant l'accueil traditionnel des hôtes (*mik* n.m., pl. *miq*).

Pour le sens "hospitalité" est employé le composé *mikpritije* de *mik* - hôte et *pritje* – attente, accueil). C'est l'hospitalité (*mikpritije*) qui doit caractériser la famille que le père du futur mari choisit pour s'apparenter (E.shq. I, 1962, p. 278).

Le dérivé *miqësi*, ayant le sens "amitié" et "la totalité des amis" est enregistré par les dictionnaires comme synonime de *krushqi* – alliance, parenté" par alliance. Le syntagme *lidhën miqësi* (à traduire mot à mot par "ils ont lié amitié") en effet a le sens "ils se sont apparentés".

Les descriptions des cérémonies des noces et des fiançailles mettent en lumière la grande fréquence du terme *mik* comme nom de l'un des deux pères (celui de garçon et celui de la fille) en train de conclure leur futur lien de parenté qui va les rendre *krushk*. Les préparatifs s'achèvent par une sorte d'engagement ou de contrat entre les deux pères sur l'alliance entre les deux familles, lors du mariage de leur enfants. Ekrem Çabej ("Zakone dhe doke të shqiptarëve", dans E. Çabej, Studime gjuhësore, I-IV, Prishtinë, 1976, Ve volume, p. 192) observe que après les noces la famille de la femme est considérée *mik* – ami (*farefisi i grues mbahet dhe quhet mik)*. Le lien établi avant les noces ne peut pas être rompu et porte le nom de *miqësi*, nom qui paraît dans beaucoup de syntagmes fixes; *lidhën miqësi* – ils tombèrent d'accord, *uroj miqësinë* – souhaiter la réalisation de l'engagement, *prishja e miqësisê* – la rupture de l'accord. En pratique, la rupture de l'accord est presque impossible parce que si une des parties ne respecte pas l'accord, l'autre partie a tout le droit de se venger en faisant couler le sang); on conclut de novueau l'accord (*përsëritet miqêsia*) quand une fiancée meurt avant le mariage et se parents offrent à sa place au futur gendre une autre fille de la famille. Des relations sur le fonctionnement de l'engagement (*miqësi*) entre les deux pères (*miq)* proviennent de toutes les régions habitées par les Albanais (Gjakova, E.shq. I, 1962, pp. 277 et 280; Myzeqe, E. shq. II, 1963, pp. 181, 185;, Mat, E.shq. IV, 1972, p. 276). (10)

A son tour, le terme *miq* est présent dans un grand nombre d'expressions et de constructions désignant les deux pères qui sont tombés d'accord sur le mariage de leurs enfants et qui, par conséquent, sont en train de devenir alliés (*krushkë*); *bëhemi miq* – nous devenons amis; *pranoi mij, zë mik* – je t'accepte comme ami, je te prends pour ami (le père du garçon est accepté par le père de la fille); *shaj për mik* – j'injurie, j'offense (il ne l'accepte pas comme ami); *gjetje e mikut* – la rencontre de l'ami (il s'agit du père du fut gendre qui trouve quelqu'un correspondant à ses exigencces en vue de marier son fils) (E.shq. I, 1962, pp. 279, 280, X, 1981, p. 99). La réciprocité de leurs relations est

exprimée par les syntagmes *miku mikut, miku me mikun* – les amis vis-à-vis l'un de l'autre (E. shq. I, 1962, P. 278; II, 1963, p. 279). (11)

Les hommes du cortège que le père du gendre envoie au jour des noces chez le père de la jeune mariée pour l'amener chez lui portent le nom de *krushq*. Les hommes faisant partie de l'escorte qui va chez le père de l'épouse pour la ramener chez son beau-père après la visite qu'elle a faite pour la première fois chez ses parents après les noces sont nommés *miq* (*miq së pari* – "amis-hôtes pour la première fois") (E.shq. UI, 1962, p. 281; X, 1981, pp. 106, 116, 117). Leur accueil chez le gendre et chez son père porte le nom de *miqësi*. De même, dans les chansons qu'on chante quand la jeune mariée quitte la maison paternelle on trouve souvent la phrase *do të vij në miqësi* – je vais venir en visite, ce qui veut dire que la jeune mariée cesse d'être membre de la famille de son père et de sa mère, devenant exclusivement membre de la famille de son mari.

Le sens "hospitalité", "bon accueil" n'apparaît pas dans les dictionnaires explicatifs de l'albanais pour le mot *miqësi* (FS 1954, FS 1980) (vois aussi E.shq. II, 1963, pp. 187, 202).

Il faut souligner le fait que le mot latin *amicus* non seulement s'est conservé en albanais, mais s'est bien fixé en ajoutant au sens initial des sens nouveaux. L'albanais *mik* et ses assez nombreux dérivés et composés se sont formés une sémanthique riche et spécifique. Par contre, en roumain le mot dérivant du lat. *Amicus* s'est perdu dans des conditions difficilement à préciser. Nous nous limitons d'observer que pour hôte, le roumain, par son *oaspe (oaspete)* continue, à côté des autres langues romanes, le lat. *hospes*. L'albanais conserve un dérivé de *hospes; hospitium* – alb. *shtëpi* – maison (12). Un dérivé de *shtëpi, shtëpiak*, figure dans le lexique concernant l'hospitalité avec le sens de "maître de maison" dans les textes anciens. Il y représente souvent la paire de *mik* (voir *Kanuni*, par. 20 et aussi FS 1980).

Dans la cérémonie du mariage, une place importante occupent les amis proches du maître de maison qui l'aident dans tous les préparatifs et à l'accueil des hôtes (*miqtë*); ces amis proches portent le nom de *shokë* (E.shq. I, 1962, p. 281; IV, 1972, p. 266). Les deux termes, *shokë* et *miq*, vont habituellement ensemble, s'opposant l'un à l'autre; *shokë* sont les hommes de la maison, tandis que *miq* sont les hôtes.

Shokë n.m.pl. sont aussi les deux ou trois jeunes hommes, amis proches du gendre ete *shokë* n.f.pl. "les jeunes filles, amies de la mariée"; les uns et les autres accompagnent les deux mariés dans certains moments de la cérémonie nuptiale (voir par exemple la noce de Myzeqe, E. shq. II, 1963, pp. 201, 204, 207).

"Compagnon, associé, camarade; ami, proche" est aussi le sens premier du roum. *soţ , soţ ie n.m.* (Scurtu, op. cit., pp. 174 sq., avec bibliographie). Plus souvent qu'en roumain, en albanais le mot est utilisé avec le sens "égal, identique, très semblable". Dans les deux langues *soţ , soţ ie* et *i shoqi, e shoqja* désignent les deux membres du couple; les sens "époux", "épouse" existent seulement en albanais et en roumain, étant inconnus aux langues romanes occidentales (voir Al. Philippide, Originea românilor, Iaşi, 1928, vol. II, pp. 655 et 685, Scurtu, op.cit., Brâncuş, op.cit.). (13)

Les sens spécifiques des termes albanais *krushk, mik* et *shok* se trouvent utilisés à la fois dans un contexte intéressant de *Kanuni I Lekë Dukagjinit*. On y fait la précision que les participants aux noces sont invités dans un ordre déterminé; premièrement les *krushkët miq* et puis les *krushkët shokë* (par. 47, 49, 51; voir aussi la description des noces de Mirdita en E.shq. II, 1963, pp. 288-290). Ces associations des termes démontrent que le rôle de chaque membre des cortèges nuptiaux, ainsi que la place

occupée tant dans ces cortèges qu'aux repas rituels organisés pendant les noces sont observés rigoureusement.

La sémantique des termes examinés est liée au passage de la jeune mariée d'une maison à l'autre et d'une famille à l'autre, ainsi qu'aux rapports qui s'établissent entre la famille de la mariée et celle du marié. L'accueil de la mariée dans la maison du gendre dirige les relations entre les membres des deux groupes. Leurs rôles s'expliquent probablement par le sens etymologique du mot *darsmë* – noce: selon E. Çabej (Studime etimologjike në fushë të shqipes, III, C-D, Tiranë, 1987), *darsmë* signifiait à l'origine "repas, banquet". Il est certain que pendant les cérémonies des fiançailles et des noces, les deux pères, maîtres de maisons, et les collectivités des parrents et des amisss qui les entourent deviennent à tour de rôle hôtes et invités.

Notes

1) Emile Benveniste – Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I – Economie, parenté, société, Paris, 1969; nous avons utilisé la version roumaine (dûe à Dan Sluşanschi) Vocabularul institutiilor indo-europene, Bucarest, 1999, p. 80; voir aussi pp. 60-61.

2) Pour les sens des mots latins voir A. Ernout et A. Maillet – Dictionnaire étymologique de la langue latine, IVe édition, Paris, 1959; G. Guţu – Dicţionar latin-român, Bucarest, 1983.

3) J. G. von Hahn – Albanesische Studien; Jena, 1854, 1 Heft, p. 143; 3 Heft, p. 153. *Krushqi* comme nom collectif désignant tous les parents de la mariée devenus parents du gendre après les noces, apparaît dans la traduction récente en albanais de la description de la cérémonie du mariage faite par Edith Durham (Brenga e Ballkanit dhe vepra të tjera; Tiranë, 1990, p. 496): "*Dhendri futet në dhomën e grave dhe përqafon të gjitha e vajzat e krushqisë, përveç gruas së vet*" – Le gendre entre dans la chambre des femmes et embrasse toutes les femmes et les filles de famille à laquelle il s'est apparenté, sauf sa propre femme.

4) Tout comme le mot *krushk* aboutit à désigner chacun des parents par alliance, le mot *kushëri* – cousin (lat. *consobrinus)* utilisé au pluriel (*kushërinj)* devient le terme générique pour désigner les parents du sang. Dans la même traduction en albanais des écrits d'Edith Durham que nous avons déjà mentionnée (p. 467), on rencontre le passage suivant: *prona u përket kushërinjve më të afërt meshkuj të të vdekurit, të cilët zakonisht janë **vëllezërit** e tij* (souligné par nous): la propriété appartient aux parents mâles les plus proches du défunt, lesquels d'habitude sont ses frères (le contexte indique clairement qu'il n'est pas question de 'cousins' mais de parents en général.

En Nikaj Mërtur, le jour des noces, de très bonne heure, dans la cour du maître de maison (le père du futur mari), appelé *shtëpiak* (un dérivé de *shtëpi* – maison) se rassemblent "les parents séparés par un seul feu" (*kushërinjtë të ndarë prej bnjê zjarri*), c'est à dire tous les parents habitant dans le voisinage immédiat (E.shq. X, 1981, p. 106). Un verbe dérivé de *kushërinj* – parents se trouve chez Fr. Miklosich, Albanische Forschungen II, 1871: */më/ u kushërinue* – imparentare; les dictionnaires explicatifs de l'albanais ne l'incluent pas.

Dans la sphère de la parenté par alliance, Hahn (op. cit., III, p. 141) enregistre le verbe *fqitoni* – "verschwägere mich mit einem benachbarten Dorfe" (*fqituar* – "in ein Nachbardorf verheiratet"), qu'il fait dériver de *fqinjê* – Nachbarschaft. Selon G. Meyer (Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache, Strasbourg, 1891, p. 107) à l'origine de l'albanais *fqinjë* serait le lat. *vicinia* – voisinage; l'étymologie est possible tant du point de vue sémantique que phonétiquqe, malgré le fait que les dictionnaires explciatifs albanais ne le donnent pas. On trouve *fqinjë* – vicinanza et *fqinonj* – imparentare chez A. Leotti (Dizionario albanesse-ityaliano Roma, 1937). L'importance spéciale des relations de voisinage est décrite toujours par Hahn (op. cit., I, p.

147); "die junge Frau muss nicht nur gegen die Verwandschaft ihres Mannes sondern gegen alle Nachbarn die grosse Demuth beweisen.

5) Malgré les difficultés phonétiques (mentionnées dans le cas du roumain par Grigore Brâncuş, Istoria cuvintelor, Unitate de limbà şi culturăromânească, Bucarest, 1991, p. 85) tant le terme roumain *cuscru*, que le terme albanais *krushk* sont considérés hérités du latin. Ils sont fréquemment utilisés dans les deux langues . Le sort du lat. *consocer* dans les langues romanes n'est pas clair. Selon V. Scurtu (Termeni de înrudire în limba română, Bucarest, 1966, p. 239) la majorité des langues romanes ont hérité du latin le terme *consocer.* Selon G. Bonfante (Studi romeni, Roma, 1973, p. 64) seulement le roumain, l'albanais et le dalmate ont hérité le mot en discussion, tandis que les autres langues romanes ont fait des emprunts tardifs au latin. Ekrem Çabej (Albanisch-rumänische Sprachbeziehungen, en Revue roumaine de linguistique, X, 1954, nr.1-3, pp. 110 sq.) considère qu'il s'agit d'une coïncidence significative: le roumain et l'albanais continuent la variante *cónsocer* et les langues romanes occidentales partent de la variante *consócer.* L'étymologie roum. *cuscru*, alb. *krushk* – lat. *cónsocer* appartient à P. Skok (La terminologie chrétienne en slave, en Revue des Etudes Slaves, X, 1930, p. 187). G. B. Pellegrini (Alcune osservazioni sull'elemento latino dell'albanese, en Studia Albanica, XXC, 1983, 1, p. 76) ajoute à la série des descendants directs du lat. *cónsocer* une forme italienne dialectale. Selon Haralambie Mihăescu (La romanité dans le Sud-Est de l'Europe, Bucarest, 1993, p. 58) la forme *cónsocer* est la forme originaire et la variante *consócer* est tardive, refaite.

6) Voir Scurtu, op. cit., p. 217.

7) Matilda Caragiu Marioteanu (Dictionar Aromân (Macedo-Vlah), comparativ, contextual, normativ, modern, I, Bucarest, 1997, pp. 337-338) donne, tant pour le terme aroumain que pour celui daco-roumain, l'explication "le père et la mère ou (tous) les parents du gendre/de la bru par rapport au père et à la mère ou aux parents de leurs époux/épouse". Dans Dicţionarul explicativ al limbii române, Bucarest, 1984, on ne trouve aucune mention concernant d'autres parents que les pères/mères des deux mariés.

8) Pour le sens générique "parents par alliance" dans les dialectes roumains sud-danubiens, voir aussi Scurtu, op.cit., p. 217, avec bibliographie.

9) Scurtu (op. cit., pp. 217-218) offre les données des atlas linguistiques sur la diffusion de ces sens. Leur fréquence étant à son avis réduite, il parle d'une utilisation seulement sporadique, occasionnelle et impropre. Par contre, discutant la terminologie roumaine du mariage, Grigore Brâncuş (op. cit., p. 85) estime l'acception "participants à la noce" du pluriel *cuscri* ("mergem în cuscri" – nous allons dans le cortège de noce) comme cartactéristique pour la Petite Valachie (Oltenia) et pour le Hateg.

10) Si *mik* et *mikësi* sont fréquents, leurs antonymes, *armik* et *armiqësi* sont rarement utilisés. Un exemple rare d'utilisation; *prishja e fejesës shkakton vetëm mëri dhe jo armiqësi* – "la rupture des fiançailles produit seulement de la haine, mais pas de l'hostilité".

11) Voir aussi les syntagmes formés de la même manière: *shoku-shok, shoku-shokut, shoku-shokun (*FS, 1980).

12) Brâncuş (op. cit., p. 82) attire l'attention sur le fait qu'en Transylvanie le mot *ospăţ* - banquet, festin, est utilisé comme synonime de *nuntà*-noce. Roum. *ospàţ* et alb. *shtëpi*-maison ont la même étymologie, *hospitium,* terme qui en latin tardif avait le sens "maison", conservé en albanais. Selon Brâncuş, l'emploi du mot *ospàţ* pour désigner la noce doit être lié à l'origine du sens "maison" du lat. *hospitium*; il compare cette évolution sémantique à la relation entre *casă* maison *et căsătorie*-mariage.

13) Il faudrait tenir compte peut-être du sens spécial de l'adjectif lat. *socius* – nuptial, conjugal (Guţu, l.c.).

